ממקדש למדרש

תיאורי המקדש במשנה: היסטוריה, עריכה ומשמעות

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

הלל מאלי

המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

רמת גן טבת תשע"ח

ממקדש למדרש

תיאורי המקדש במשנה: היסטוריה, עריכה ומשמעות

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

הלל מאלי

המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

רמת גן טבת תשע"ח

עבודה זו נכתבה בהדרכתו של

פרופ׳ אהרן שמש ז״ל

מן המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה

של אוניברסיטת בר-אילן

פתח דבר

'ימי שיגיע עד הסוף ירצה לבכות מרוב תוחלת', כתב נתן אלתרמן. אני מסיים ומגיש עבודת מחקר זו כשהיא מהולה בדמעות פרידה ממורי ורבי פרופ' אהרן שמש ז"ל, שלימד אותי אנושיות, חכמה ודעת. אהרן ליווה והנחה את הדוקטורט מתוך ייסורים וכאבים, וביד אוהבת חילץ אותי מערפל המחשבה וסלל עבורי דרכים ישרות. עבודה זו עוסקת במקדש ובזיכרון של מקדש, ואני מרגיש שחדר עבודתו של אהרן הפך עבורי למקדש מעט. מקום שבו למדתי כיצד מחייכים מתוך סבל, וראיתי כיצד מבין שברי הגוף והנפש זרחה שמשו של מורי מוקף בילדים, נכדים וחברים קרובים. אהרן לימד אותי לקרוא ולכתוב, אני מתגעגע אליו מאוד ומקדיש באהבה ובכאב את העבודה לזכרו הטוב.

זו הזדמנות עבורי גם לומר תודה מקרב לב לשולמית שמש על הלב והבית הפתוח ועל הידידות.

מסע המחקר בעולמן של מסורות המקדש מימי הבית השני היה עבורי גם מסע בין תלמידי חכמים, אנשי לשון והיסטוריה, חוקרי תלמוד ומגילות מדבר יהודה. זכיתי לקבל עצה מרבים מהם ואני מבקש להביע את תודתי על עזרתם.

תודה למורי ד"ר יאיר פורסטנברג, שלימד אותי לשאול את השאלות הנכונות. לפרופ' אסתי אשל על הידידות הטובה וההדרכה בשביליה המפותלים של ספרות הבית השני. תודה לחוקרים דגולים שפינו בנדיבות זמן לשאלות של תלמיד צעיר: פרופ' מנחם כהנא, פרופ' ורד נעם, פרופ' מנחם קיסטר, פרופ' אסתר חזון, פרופ' כנה ורמן, פרופ' יונתן בן דב, ד"ר מאיר בן שחר, ד"ר יובל בלנקובסקי וד"ר עמרם טרופר.

תודה מיוחדת למורי ד"ר נפתלי משל על שפתח בפני אופקים חדשים והראה לי כי מחקר זה הוא צעד ראשון בלבד בדרך חדשה הנמתחת לאינסוף.

את הדוקטורט כתבתי במקביל לכמה רעים אהובים. אלמלא ידידותם היה המסע בודד ואלמלא עצתם וחכמתם היה נמצא חסר: אהובה ליברלס-נוימן, יעקב צ' מאיר, ידידיה כהן, ספי מרקוס, דוד סבתו, חנן מזא"ה, אריאל סרי לוי, עמית גבריהו וידידה קורן. אני אסיר תודה לכם על כל השעות היפות. תודה מיוחדת לשמואל בהט, שנים ארוכות אנחנו עולים לרגל יחד לירושלים ומחפשים את השער, מקווה שתמצא בעבודה זו פשפש קטן להיכל.

את הדוקטורט כתבתי מתוך שיחה מתמדת עם אחי הגדול ד״ר מתניה מאלי, חוקר ספרות ותיאולוגיה. תודתי לו על שפתח בפני אופקי חשיבה חדשים הנוגעים לחקר הספרות והזיכרון.
תודה לרב ראי״ם הכהן שפתח לי תחילה והכניסני להיכלות סדר קודשים ולחובב יחיאלי על חברותא שגמלה שקדים כעת. תודה למורי פרופ׳ יוני גרוסמן, שלימד אותי לחפש ולמצוא משמעויות גלויות מוצפנות בחוקת הקורבנות. מקווה שהעבודה תעלה לריח ניחוח לפניכם.
תודה לשני הקוראים של הדוקטורט פרופ׳ חיים מיליקובסקי ופרופ׳ משה בנוביץ על הערותיהם והארותיהם.

עבודת הדוקטורט נכתבה במסגרת המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן ואני אסיר תודה לצוות המחלקה, למוריה ולתלמידיה, שהיו עבורי בית שנעים וטוב ללמוד בו. תודה למזכירת המחלקה רבקה דגן על עידוד מתמשך ולמזכירת המחלקה כעת גב׳ שירן ברוורמן. לראשי המחלקה בעבר, פרופ׳ לייב מוסקוביץ ופרופ׳ חיים מיליקובסקי, על ההדרכה והעצה בראשית הדרך. לפרופ׳ אליהו עסיס, ראש הפקולטה על הדלת הפתוחה והעצה הטובה. תודה מיוחדת לראש המחלקה ד״ר אהרן אמית, שבשעות קשות עודד את רוחי ועזר לי להגיע עד הלום.

כתיבת העבודה התאפשרה בזכות תמיכתה של המועצה להשכלה גבוהה שהעניקה לי את מלגת ההצטיינות על שם נתן רוטנשטרייך ובזכות תמיכתה של אוניברסיטת בר-אילן שהעניקה לי את מלגת הנשיא לדוקטורנטים מצטיינים.

אבא ואמא, הבאתם אותי לירושלים והנה צללתי למעמקי זכרונותיה ומצאתיה יפה כלבנה. מקווה שתשמחו בעבודה זו המחברת בין חלומות ירושלים לאבניה. תודה על כל שנתתם לי.

שלומית, שכל המילים הן ממך ואלייך ורק רציתי להכין לך ירושלים של זהב עשויה מחרוזת של מילים.

תוכן העניינים

תוכן העניינים .... ט

תקציר העבודה .... א

1. פרק ראשון: מבוא 1

1.1 מטרת המחקר 1
1.2 הגדרת הקורפוס הנחקר: 'תיאורי טקס' 1
1.3 סקירת מחקר: הגישה הדיאכרונית והגישה הסינכרונית בחקר תיאורי הטקס 6
1.3.1 הגישה הדיאכרונית לחקר תיאורי הטקס 6
1.3.2 הגישה הסינכרונית לחקר תיאורי הטקס 10
1.3.3 הגישה הדיאכרונית, הגישה הסינכרונית ושאלת 'המקדש במשנה' 15
1.3.4 ביקורת על הגישה הסינכרונית הרדיקאלית 17
1.4 שיטת המחקר 22
פרק שני: העלאת ביכורים לירושלים 26

2.1 ביכורים ג, א-ז 26
2.2 מבוא: טקס הביכורים, בין מקרא למשנה 27
2.3 בין סיפור להלכה בפרק ג של מסכת ביכורים 30
2.4 טקס הבאת הביכורים בין תיעוד היסטורי לפרשנות 35
2.4.1 שפתו המקראית של הפרק 36
2.4.2 ארגון תהלוכת הביכורים לפי מודל אידילי של 'ערי מעמדות': תוצר פרשני ולא עדות היסטורית 43
2.4.3 הבאת ביכורים ציבורית – בין הדגם המשנאי לבין מקורות הבית השני 48
2.4.4 תיאור הבאת הביכורים כמדרש על פרשת 'מקרא ביכורים' 55
2.4.5 תיאורו של פילון את טקס הביכורים 59
2.4.6 המוטיבים הפאגאניים שבתהלוכה 61
2.4.7 סיכום: הבאת ביכורים בין היסטוריה לפרשנות 66
2.5 טקס 'קבלת הפנים' של מביאי הביכורים (ביכורים ג, ג) 68
2.5.1 הצגת הבעיה – מקורו של טקס קבלת הפנים והצעתו של סת' שוורץ 68
2.5.2 מוטיבים משותפים בין האדוונטוס לטקס קבלת הפנים שבמשנה 69
2.5.3 תקדימים לשימוש באדוונטוס כמודל ספרותי 73
2.6 סיכום הפרק 75
2.7 נספח: 'אעין וביכורים' 76

פרק שלישי: הקרבת קורבן הפסח במקדש (פסחים פרק ה)..80

3.1 מבוא: סקירת מחקר והצגת שאלת המחקר..80
3.2 בין 'סיפור' ל'הלכה' בתיאור הקרבת הפסח: עיון בהערות התנאים הנלוות לסיפור..............82
3.2.1 הערותיו של ר' יהודה..84
3.2.2 הערתו של ר' אליעזר..93
3.2.3 הערתו של ר' אליעזר בן יעקב (תוספתא ד יב)...95
3.2.4 סיכום: הערות התנאים לתיאור ההקרבה כשיח בית מדרשי.................................97
3.3 מתי נערך סיפור הפסח?..98
3.4 שחיטת הפסח בשלוש כיתים – שאלת ההיסטוריות של המוטיב המארגן את הסיפור.........101
3.5 פרק חמישי כטקסט הלכתי מדרשי...104
3.5.1 מגמתו של מדרש 'שלושת הכיתות'..110
3.6 סיכום...118
נספח: תיאור שחיטת הפסח והפולמוס על שחיטת הקורבנות......................................120
פרק רביעי: מסכת תמיד..124

4.1 'סדר התמיד' – מבוא...124
4.1.1 המאפיינים הייחודיים של מסכת תמיד וקדמותה המשוערת של המסכת......................124
4.1.2 מסכת תמיד וסוגת סדרי העבודה...127
4.2 זמן עריכתה של מסכת תמיד..133
4.2.1 מאן תנא תמיד..133
4.2.2 אימתי נתחברה מסכת תמיד...139
4.2.3 הקדימות היחסית של תמיד בקורפוס המשנה..143
4.2.4 סיכום: מסכת תמיד כמקור למשנה...151
4.3 מבנה ספרותי ומגמות אידיאולוגיות במסכת תמיד..153

4.3.1 המבנה הספרותי של מסכת תמיד..153
4.3.2.1 תפקיד הפייסות בעבודת התמיד..160
4.3.3 נספח: תקנת הפייסות כתקנה פרושית לפי מסכת יומא..167
4.3.4 סיכום: תפקיד הפייסות ועיצובה הספרותי של מסכת תמיד...................................173
4.3.5 נספח: המחלוקת ההלכתית על מינוי כוהנים בגורל בימי הבית השני.........................178
4.4 סדר התמיד על רקע ספרות הבית השני...186
4.4.1 שורשיו של 'סדר התמיד' בספרות הבית השני...186
4.4.2 מבוא: סקירה של ההתייחסות אל התמיד במקרא ובספרות הבית השני......................188
4.4.3 תיאור ההקרבה בכתב לוי הארמי (The Aramaic Levi Document) – סדר עבודה קדום
192..
4.4.4 'כתב לוי' כנציג סוגה של ספרות הדרכה כוהנית והעדות התנאית על שימוש בספרות זו: 212
4.4.5 מה בין 'סדר התמיד' ל'סרך עובדין'..216

4.5 מסכת תמיד – 'סדר עבודה' חזותי של הקרבת התמיד 223
4.6 סיכום סדר התמיד כמדריך למקריב במקדש דמיוני – הצעה לסדר היום: 228
4.7 מקורה של משנת החתימה של מסכת תמיד 230
4.7.1 משנת החתימה של מסכת תמיד 230
4.7.2 משנת החתימה של מסכת תמיד ותיאורי הקטרה במקדש 236
4.7.3 הזיקות המיוחדות בין תיאור ההקטרה שבתמיד לתיאור ההקטרה שבספר בן-סירא 238
4.7.4 סיכום: ייחודה ומקורה האפשרי של משנת החתימה של מסכת תמיד 244
5. סיכום: 246

ביבליוגרפיה 254

תקציר באנגלית...I

רשימת קיצורים

א״מ	אנציקלופדיה מקראית
דר״י	דר׳ ישמעאל
דרשב״י	דר׳ שמעון בר יוחאי
ויק״ר	ויקרא רבה
כ״י	כתב יד
פסד״ר	פסיקתא דרב כהנא

סימולי עדי נוסח עיקריים של המשנה:

ד	דפוס פיזרו או קושטא (מהדורת האוניברסיטה, הוצאת מקור, ירושלים תשל״א)
ו	מקבילות המשנה שבתוספתא לפי כ״י ווינה (מהדורת ליברמן)
י	משנת ירושלמי כ״י ליידן ספריית האוניברסיטה, סקליגר 3
ל	כ״י קיימברידג׳ על פי מהד׳ ו״ה לו, קיימברידג׳ 1883
מ	כ״י מינכן 95
נ	דפוס נאפולי רנ״ב
ע	מקבילות המשנה שבתוספתא לפי כ״י ערפורט
ק	כ״י קאופמן (ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, בודפשט A50)
פ	כ״י פארמה, ספריית הפלטינה, דה רוסי 138
פא	כ״י פריז – סורבון Hebr.362 (העתקתי מתוך כהנא, מסכת בכורים)
ת	כ״י תימני, כ״י ירושלים 1336 4^{0} HEB.

AB	The Ancor Bible
ABD	The Anchor Bible Dictionery (Doubleday, 1992)
AJS	The Journal of the Association for Jewish Studies
ANET	Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament. 3d ed. With supplement. Princeton , NJ: Princeton University Press, 1969
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt Biblica
BDB	A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Francis Brown, D.D., D.Litt, Oxford, 1972

CEJL	Commentaries on Early Jewish Literature
DJD	Discoveries in the Judaean Desrt
DSD	Dead Sea Discoveries
DSS	The Dead Sea Scrolls – Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translation
HUCA	Hebrew Union College Annual
ICC	International Critical Commentary
JAJ	*Journal of Ancient Judaism*
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JJTP	Journal of Jewish Thought and Philosophy
JQR	The Jewish Quarterly Review *JSQ* = Jewish Studies Quarterly
JSQ	Jewish Studies Quarterly
IEJ	Israel Exploration Journal
Lcl	Loeb Classical Library
NETS	A New English Translation of the Septuagint, Albert Pietersma and Benjamin G. Wright (editors), New-York , 1989
NICHT	The New International Commentary on the Old Testament
RQ	Revue de Qumran
SBLEJL	Society of Biblical Literature Early Judaism and its Literature
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TDNT	Theological Dictionery of the New Testament (Grand Rapid) 1965
VTS	Vetus Testamentum Supplements
WBC	World Biblical Commentary

תקציר העבודה

מטרתו של מחקר זה היא הגדרת היחס שבין זיכרון, הלכה ומדרש בחלקים הנרטיביים של המשנה העוסקים במקדש, באמצעות עיון דיאכרוני וסינכרוני בשלושה תיאורים: הבאת הביכורים למקדש, הקרבת הפסח והקרבת תמיד של שחר.

תיאורי הטקס שבמשנה משלבים עדויות היסטוריות באופיין, המתייחסות במישרין למה שנהג בפועל במקדש, עם הערות בעלות אופי הלכתי הנוגעות לביצוע הראוי של הטקס, ומערבים תיאורים המנוסחים בלשון עבר ('פעלי'), המעוררים רושם של כתיבה היסטורית, יחד עם תיאורים המבוטאים בלשון 'בינוני' שמתאים להבעת חוק.

בראשית המחקר נטו חוקרים לעיין בתיאורי הטקס מפרספקטיבה דיאכרונית, שלפיה יש לראות בשילוב הטקסטים בעלי המבע ההיסטורי יחד עם הטקסטים בעלי המבע ההלכתי ביטוי ל'שילוב מקורות', כך שהשכבה הנארטיבית האנונימית היא ה'משנה הקדומה', ואילו ההערות ההלכתיות הן תוספות מאוחרות לה. בשנים האחרונות נטו חוקרים לקרוא את תיאורי הטקס בגישה סינכרונית, שלפיה העירוב ההיסטורי-הלכתי אינו תוצר של הרכבת מקורות, אלא ביטוי למהלך רטורי שבו ההיסטוריה וההלכה מעורבים זה בזה והחלק הנרטיבי שייך לאותה שכבת יצירה כמו ההלכתי ומביע את עמדות אידיאולוגיות בדרך סיפורית. במקביל לכך הועלו הצעות מגוונות באשר להקשר ולמטרה שלשמם חוברו תיאורי הטקס: יש שראו בהם טקסטים פרפורמטיביים שנועדו לשמש תחליף מילולי לעבודת הקורבנות ויש שראו בהם ביטוי למאמץ לשימור מסורות המקדש, אולי כחלק מהציפייה לבנייתו המחודשת.

בעבודה זו בחנתי באופן מפורט שלושה תיאורי טקס הלקוחים משלושה סדרים שונים במשנה כדי לבחון את הקשר החיבור של תיאורי הטקס ואת מגמת יצירתם.

בשני הפרקים הראשונים עסקתי בתיאור הבאת הביכורים למקדש ובתיאור הקרבת הפסח במקדש (ביכורים ג; פסחים ה). מסקנתי היא כי יש להגדיר מקורות אלו כ'סיפור מדרשי'. במונח קרוב השתמשו עפרה מאיר ויהושע לוינסון לצורך סיווג מדרשי אגדה שהם 'דרשה-סיפור'. מאיר ולוינסון עסקו בסוג מובחן של מדרשי אגדה המוסבים על טקסטים נרטיביים ואני מבקש לחדש כי סוג קרוב באופיו של מדרשים סיפוריים קיים גם במשנה, אלא שנקודת המוצא שלהם אינה טקסט נרטיבי (סיפור מקראי זה או אחר) אלא טקסט נורמטיבי (דיני הפסח, חובת מקרא ביכורים וכדומה). תיאורי הטקס שבמשנה הם סיפור מדרשי במובן זה שהם תיאור עלילה שנקודת המוצא שלה והמוטיבים המרכזיים שבה נובעים מדרשת הכתוב:

בפרק הראשון עסקתי בפרק ג של מסכת ביכורים. שאול ליברמן עמד על הפער בין הטקס הפרטי המתואר במקרא לבין הטקס הציבורי המתואר במשנה והציע כי המשנה משקפת השפעה הלניסטית על הפולחן העממי ביהודה. במחקרי גיליתי כי התיאור שבמשנת ביכורים אודות עליות לרגל כמעט ממלכתיות בהיקפן, המוקדשות באופן בלעדי להבאת ביכורים, אינו עולה בקנה אחד עם המקורות בספרות הבית השני המלמדים על הבאת ביכורים על ידי יחידים יחד עם מתנות חקלאיות אחרות ובעיקר בימי החגים. עובדה זאת לצד ניסוחה של המשנה בלשון הלכתית ותוך שאילה רציפה של מונחים מקראיים מקשה על סיווגה כטקסט דוקומנטרי. המשנה מתארת את מביאי הביכורים כמשתייכים למערכת של 'ערי מעמד'. הראיתי כי חלוקה אדמיניסטרטיבית זו היא קונסטרוקציה אידילית המתארת את החברה כולה כמשתייכת ל'ערי מעמד'. קונסטרוקציה זו מבוססת על תקנת המעמדות העוסקת בזיקת היחיד הגר בפריפריה המרוחקת אל המקדש. בנושא זה עוסקת פרשת מקרא ביכורים, ולאור זאת הראיתי כיצד המבנה הספרותי של הפרק מתאר את התמזגות היחיד המסמן פרי בודד בשדה הפרטי שלו במסגרות הולכות ומתרחבות (עיירה, עיר של מעמד, ירושלים) הוא דרמטיזציה של הכרזת הביכורים: הנפתחת בלשון יחיד ומתחלפת ללשון רבים. באמצעות ההכרזה המתקצרת את תולדות העם מזדהה היחיד עם הסיפור ההיסטורי של העם. אם כן תיאורה הדרמטי של המשנה את היחיד המתמזג בשיירת העולים מהדהד את הנוסח של הכרזת הביכורים אותה אומר היחיד ליד המזבח.

גם לתיאור קבלת פני עולי הרגל שבמשנה אין מקבילות במקורות הבית השני והצעתי כי המשנה מעצבת את טקס קבלת הפנים תוך שאילה קפדנית של אלמנטים ריטואליים מטקס האדוונטוס הרומי העוסק במתן כבוד לקיסר הנכנס אל העיר. בניגוד לטקס האדוונטוס העוסק בכניעה בפני השליט הנכנס אל העיר בלב תהלוכת עולי הרגל הנכנסת לעיר פוסעת דמות ספרותית של שליט הנושא את סל הביכורים על כתפיו כאחד האדם. המשנה אפוא מתארת טקס של כניעה, אך המכניע והנכנע מתהפכים. לא תושבי העיר נכנעים בפני הקיסר הנכנס לעירם אלא השליט עצמו נכנס כעולה רגל פשוט לירושלים ובכך מביע את כניעתו של המלך לאלוהים. שימוש מתוחכם זה במודל האדוונטוס תוך חתירה תחת משמעותו המקורית מביע את הפרשנות התנאית לפרשת מקרא ביכורים שנושאה המרכזי הוא שאלת הריבונות על האדמה.

בפרק השני עסקתי בתיאור הקרבת הפסח (פסחים ה). תיאור זה שזור בהערות תנאים שנתפסו במחקר כמסורות זיכרון המעמידות גירסה אלטרנטיבית לטקס. דהיינו: כך היה ולא כך. עיון בהערות אלו חושף כי בתשתיתן משוקעות התפיסות ההלכתיות של אומריהן, ולפיכך יש לראות

את השיח על אודות הטקס כשיח הלכתי ולא כשיח היסטורי. לשון אחר: התנאים עיצבו את זכרונות המקדש לאור השקפותיהם בענייני הלכה, כך הפך המקדש למרחב שיח שבו מתוארים החיים ההלכתיים הראויים.

המוטיב המארגן את סיפור הקרבת הפסח הוא שחיטת פסח לפי חלוקה לשלוש כיתות. חלוקה זו נתפסה במחקר כפתרון אדמיניסטרטיבי לעומס שנוצר במקדש בימי החג. אלא שהעדויות מספרות הבית השני אינן תומכות בקריאה היסטורית של המשנה. הרקע הריאלי לפרוצדורת ההקרבה הוא חג המוני שסופרי הבית השני מתארים אותו כריכוז של המון עצום שנדחק במקדש. לעומת תיאורי העומס וההמון שבספרות הבית השני, מעמידה המשנה מקדש אידילי שסדר וארגון שוררים בו והלחץ והדוחק נעדרים ממנו. למעשה המשנה עצמה מציגה במפורש את חלוקת המקריבים כחיוב הנובע מדרשת הכתוב שלדעתי מתמודדת עם השאלה העקרונית אודות מעמדו של הפסח: קרבן ציבור או קרבן יחיד. דילמה עקרונית זו באשר למעמדו של הפסח אחוזה בקושי פרשני הנובע מהסתירה שבין החובה המוטלת על כל יחיד להקריב את פסחו ולאכול אותו בחבורה משפחתית לבין תיאור ההקרבה שבו מתואר הקהל כולו מקריב קורבן אחד משותף: 'ושחטו **אותו** כל קהל עדת ישראל'. למעשה נשחטו פסחים רבים. הפתרון המדרשי של המשנה הוא תיאור המקריבים השונים כמשתייכים לשלוש כיתות המרכיבות יחד את 'קהל עדת ישראל': מבחינה סמנטית 'קהל' 'עדה' ו'ישראל' מרכיבים את הביטוי המשותף 'קהל עדת ישראל' ומבחינה ממשית הפרק מצייר תמונה שבה כל כת, לאחר שסיימה מעשיה בעזרה, נדרשת להמתין לאחיותיה במקום המיועד לה. הפועל היוצא של ההמתנה הוא כי העם כולו על שלוש כיתותיו נמצא יחד במקדש בשעת השחיטה ומתקיים החיוב שבפסוק 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל'. סיפור מדרשי זה משתמש במודל של חלוקת המקדש וירושלים לשלוש מחנות. בניגוד למודל המקראי ולהשתקפויותיו המגוונות בספרות חז"ל שבו העם מחולק באופן היררכי לשלוש מחנות כאשר כל הפנימי מחבירו מקודש ממנו, בתיאור הקרבת הפסח אין היררכיה בין המחנות ושלושת המתחמים של הר הבית הם 'מחנה ישראל' כך מתקיים הרעיון המתומצת יפה אצל פילון האלכסנדרוני לפיו בפסח: 'האומה כולה בהיתר מלא ובידיים טהורות מקריבה ומכהנת' (על החוקים לפרטיהם ב 145).

הפרק השלישי של העבודה הוקדש למסכת תמיד: תיאור עלילתי, אנונימי וארכאי של סדר עבודת השחר במקדש. ראשית ביקשתי להוסיף ראיות לטענתו הוותיקה של לוי גינצבורג שלפיה יש לראות ב'תמיד' חיבור קדום בן דור יבנה ולדחות את עמדתו המאחרת של יעקב ניוזנר. שנית, תמיד מציינת לכאורה הופעה של סגנון ספרותי חדש: תיאור נרטיבי הערוך לפי סדר ביצוע

הפולחן במקדש. תהיתי מהו מקורה ומהי מגמתה של סוגה ספרותית זו. כדי להשיב על שאלה זו בחנתי את הספרות הכוהנית הנוגעת להקרבת הקורבנות בימי הבית השני והצעתי קריאה חדשה לכתב לוי הארמי. לפי קריאה זו טענתי כי כתב לוי איננו רצף אקלקטי של הלכות העוסקות בעיקר בעולת יחיד הבאה מן הבקר, אלא סדר יום שעיקרו רצף הפעולות שלהן נדרש הכוהן בעת הקרבת תמיד של שחר במקדש. כתב לוי ומסכת תמיד עוסקים שניהם בסדר עבודת השחר במקדש לפי סדר כרונולוגי, מערבים את הלכות המקריב ואת הלכות הקורבן ועיקרם הבערת המזבח והקרבת התמיד. על אף הפער הכרונולוגי, הלשוני והסוציולוגי שביניהם הרי ששני החיבורים חולקים הלכות ייחודיות קרובות, מבנה ספרותי דומה וכמה מוטיבים ספרותיים קרובים. לאור זאת הצעתי כי ניתן לזהות המשכיות מסוימת בין החיבור האימפרטיבי, הכוהני והארמי בן המאה השלישית לבין החיבור הדסקריפטיבי התנאי והעברי בן המאה הראשונה שמלמדת על השתייכותם לסוגה אחת של ספרות הדרכה כוהנית. הצעתי היא כי מסכת תמיד שאבה את הלכותיה ואת אופייה הספרותי מספרות הדרכה כוהנית מימי הבית, אך זאת בהבדל מכונן אחד: בעוד שהספרות הכוהנית מיועדת לכוהן העובד במקדש, הנמען של מסכת תמיד הוא משנן המשנה המבקש לשוב בתודעתו אל עבודת המקדש שחרב. זאת הסיבה לכך שסדר המעשים הקונקרטי מימי הבית עבר טרנספורמציה לכדי תיאור ויזואלי העוסק לא רק בהליך ההקרבה אלא גם בחזותו של המרחב שבו מתבצעת ההקרבה. ה'סיפור' מאפשר ללומד, שאינו כוהן, להלך בעקבות הכוהן המקריב את התמיד במקדש.

מסכת תמיד מצוטטת במקורות מאוחרים לה במשנה: מידות, יומא ועוד. הטקסט התנאי המאוחר (יומא) עוסק בסדר היום מזווית מבט הלכתית למדנית שאין בה התייחסות למרחב ולמראה החזותי של העבודה, ואילו מסכת תמיד היא טקסט א-הלכתי אנונימי ועמוס בתיאורים ויזואליים של עבודת המקדש. מאפיינים אלו מתאימים לזיהוי המסכת עם השכבה הקדומה של המשנה שנוצרה בדור יבנה ומכילה טקסטים אנונימיים ונרטיביים הנמצאים בתווך שבין ספרות הבית השני לספרות החז"לית. מסכת תמיד אם כן היא גשר בין 'סדר היום' הכוהני מימי הבית ל'סדר היום' ההלכתי של התנאים. ארגונה של המסכת סביב הפייסות והאזכור האינטנסיבי שלהם במסגרת תיאור העבודה עצמו נועד להצעתי לשוות לעבודת התמיד את אופייה הציבורי. אופי שהיה שנוי במחלוקת בשלהי ימי הבית השני.

עבודה זו היא חלק ממאמץ מחקרי נרחב הנוגע לשאלת ה'מקדש במשנה'. כידוע על אף שהמשנה גובשה למעלה ממאה ושלושים שנה לאחר חורבן הבית קרוב לשליש ממנה מוקדש להלכות הקשורות במקדש. יש חוקרים שמיקמו את הטקסטים המקדשיים בהקשרים פרפורמטיביים

וליטורגיים וראו בהם מעין תחליף לעבודת המקדש, אחרים הציעו קריאה פוליטית וראו בהם ביטוי לניסיון של חכמים לתקף את סמכותם על הקהילות בהם פעלו דרך ציור רטרוספקטיבי של המקדש כמרחב הנשלט על ידי חכמים ויש שראו בהם ביטוי לתקווה לבניית המקדש וחידוש פולחנו. מחקר זה נשען על הנחות מוצא הנוגעות לאופיה הרב-דורי והרב-קולי של המשנה והצעתי בזהירות כמה קווי יסוד לשרטוט אופן התפתחות השיח התנאי אודות המקדש. לפי השרטוט שהצעתי ניתן לשחזר מחד, כיצד סדרי העבודה שנוצרו בהקשרים פרגמטיים והומרו לתיאורים ויזואלים של העבודה תורגמו לעולם 'בית המדרש' והפכו למושא לעיון למדני. במסגרת תהליך זה נותקו דיני המקדש וסדרי עבודתו מהקשריהם הפרגמטיים והפכו למושא עיון שתכליתו – בתוך עצמו. תהליך זה נוגע באופן עמוק בהופעתה והתהוותה של ההלכה בתקופת התנאים ועבודה זו מאירה זווית נוספת בתהליך זה. תיאורי המקדש המאוחרים יותר שנבחנו בעבודה זו (פסחים וביכורים) משקפים ומעוצבים לדעתי מתוך פעילות פרשנית והבנת טיבה של הפרשנות היא המפתח הטוב ביותר לניתוח המוטיבים הריטואליים המופיעים בה. ריבוד היסטורי של הדרכים השונות בהם עסקה המשנה במקדש מאפשר לשרטט בזהירות את האופן בו תורגם המקדש מדור לדור והפך בידיהם של התנאים ל'מדרש' שבאמצעותו הם כוננו את הזהות היהודית לאחר חורבן הבית.

את עיסוקה של המשנה במקדש תיאר יעקב ניוזנר במילותיו של Jonathan Z. Smith כ'מפה ללא טריטוריה' בפרפרזה על דבריהם אני מבקש להגדיר את תיאורי הטקס כמפה ישנה לטריטוריה חדשה. המעקב אחר התהליך שבו תורגמו הטקסים ותיאורי הטקסים אל שפתה של המשנה חושף את האופן שבו השפיעה הטריטוריה הקדומה – הפולחן, הטקסטים הריטואליים והמסורות הכוהניות – על עיצוב פני המפה ההלכתית והתיאולוגית של חז"ל. לעיתים נראה כי השפה הריטואלית מונחת ביסודות המשנה כמעין תשתית לשונית-דקדוקית שמעצבת את השפה המושגית והמשפטית המאוחרת לה. היכרות עם אופני התרגום המגוונים של הטקסטים ותיאורי הטקסים במשנה חושפת אם כן את התופעה היסודית של 'הופעת ההלכה' ויכולה לתרום בעתיד לבחינת היחסים המורכבים שבין חוק לריטואל.

1. פרק ראשון : מבוא

מסתבר שאצל הקדמונים היו המוזות מביאות לעזרתן את הגלות כדי להביא לידי שלמות את היפות והמפורסמות שביצירותיהן. תוקידידס האתונאי כתב על המלחמות שבין הפלופונסים והאתונים בתרקיה ליד סקפטסילה. כסנופון ישב בסקילוס שבחבל אליס. פיליסטוס ישב באפירוס...כל אלה ורבים אחרים משגורשו ממולדתם לא אמרו נואש ולא השליכו עצמם ארצה בשל כך, אלא ניצלו את כישרונותיהם מלידה ולקחו עמהם את מתת מזלם כצידה לדרך אל הגלות, שבזכותה נפל בחלקם להיזכר בכל מקום גם אחרי מותם, בשעה שאלה אשר גירשו אותם והביסום במלחמת המפלגות, אין איש מהם שהשאיר זכר אחריו

(Plutarch's, Moralia, 605cd [תרגום : ד' אשרי, קניין לדורות, עמ' 169])

1.1 מטרת המחקר

מטרתו של מחקר זה היא הגדרת היחס שבין זיכרון, הלכה ומדרש בחלקים הנארטיביים של המשנה העוסקים במקדש (להלן 'תיאורי טקס'), באמצעות עיון דיאכרוני וסינכרוני בשלושה תיאורים : הבאת הביכורים למקדש (ביכורים ג), הקרבת הפסח (פסחים ה) והקרבת תמיד של שחר (מסכת תמיד). תיאורים אלו ואחרים הדומים להם במשנה נתפסים פעמים רבות כעדשה שדרכה ניתן להתבונן וללמוד על אודות עבודת המקדש בימי הבית השני. הנהרת היחס שבין זיכרון הלכה ומדרש במקורות אלו תאפשר להבין את טיבה של העדשה עצמה : האם תיאורי הטקס הם בעיקרם טקסטים תיעודיים, הלכתיים או פרשניים, מה ההקשר שבו הם נוצרו ולאיזו מטרה.

1.2 הגדרת הקורפוס הנחקר : 'תיאורי טקס'

המשנה עוסקת ברובה בחוקים (או בלשון המסורתית ב'הלכות'), ותכליתה לשמש 'ספר חוקים קאנוני' שנועד לצרכים משפטיים (כדעתו של אפרים אלימלך אורבך) או ''ילקוט תורה שבעל פה' שנועד בעיקרו לצרכים לימודיים ונערך על פי שיקולים פדגוגיים (כדעתו של חנוך אלבק).[1] כך או

[1] אורבך, מבוא למשנה, עמ' 439 ; אלבק, מבוא למשנה, עמ' 109. לניסוח בהיר של שאלת מגמתה של המשנה ראו אלמן, סדר, עמ' 59. שאלה זו קשורה לחקירה אחרת שבה נחלקו אפשטיין ואלבק על אודות רמת המעורבות של עורך/י המשנה בחומרים הקדומים שמהם היא מורכבת. באופן כללי ניתן לומר כי ככל שנמצא עדויות לישמרנות' שבה נקט עורך המשנה באיסופו את המקורות שלפניו (בבחינת 'אדם חייב לומר כלשון רבו' [עדויות א, ג]) כך נוכל להמעיט במשקלה של המשנה כספר פסקים ולאמץ את העמדה הנוטה להגדיר את המשנה כמעין ''ילקוט לתורה שבעל פה' שסידורו מעיד על היעדר מגמה פסיקתית. לפי שיטה זו סתירות פנימיות, כפילויות ושיטות הלכתיות הנוגדות את דעת רבי הן עדות לאופייה ה'ילקוטי' של המשנה (ראו אלבק, שם, עמ' 102-109 ; וראו פיתוחה של תפיסה זו אצל תלמידו של אלבק, אברהם גולדברג [גולדברג, ספר הלכה, עמ' 213-215] שסבר כי מגמת סידורה של המשנה היא פדגוגית [הנ"ל, צורה ועריכה, עמ' 7]). מאידך, ככל שנניח כי רמת המעורבות של העורך גדולה יותר נוכל לטעון כי המשנה היא 'ספר חוקים קאנוני' (אורבך, שם ; וראו גם זלוטניק, המשנה, עמ' 225), שהיבטים

אחרת עיקרה של המשנה הוא חוק וגם כאשר היא מביעה את החוק באמצעים קאזואיסטיים ולא אפודיקטיים ברור הוא שמטרתו של ה'סיפור' היא לצייר לנגד עיניו של הלומד את ההלכה או את הנוהג הרצוי.[2] אולם, בין מסכותיה ופרקיה של המשנה ישנם מספר מסכתות, פרקים או אפילו משניות בודדות המתארים באופן נארטיבי ועל רצף כרונולוגי את דרכי ביצועם של טקסים שונים במקדש, מתוך מגמה שנדמית לעיתים יותר היסטורית או נוסטלגית מאשר הלכתית.[3] טקסטים אלו המכונים 'תיאורי טקס' מתאפיינים בדרך כלל בסגנון נארטיבי ובלשון ארכאית,[4] כשגוף הסיפור נמסר באופן אנונימי ומשובצות בתוכו הערות המיוחסות לתנאים שונים הנוגעות לאופן ביצוע הטקס: חלקן בעלות אופי הלכתי וחלקן בעלות אופי היסטורי.[5]

יוחנן ברויאר, משה סימון-שושן, ישי רוזן-צבי ואחרים כבר עמדו על כך שתיאורי הטקס שבמשנה נמצאים לרוב בתווך שבין תיאור לציווי, היסטוריה להלכה.[6] מורכבות ספרותית זו נובעת הן מהשילוב של עדויות היסטוריות באופיין, המתייחסות במישרין למה שנהג בפועל במקדש, עם הערות בעלות אופי הלכתי הנוגעות לביצוע הראוי של הטקס, הן מהשילוב של תיאורים המנוסחים בלשון עבר ('פעל'), המעוררים רושם של כתיבה היסטורית, יחד עם תיאורים המבוטאים בלשון 'בינוני' שמתאים להבעת חוק.[7]

עריכתיים שונים מעידים על מגמתו ההלכתית (אפשטיין, מבואות, עמ' 7-18; שם, עמ' 225-226). מובן שקשרים אלו אינם הכרחיים וחוקרים תיארו במגוון דרכים הן את עריכתה של המשנה הן את מגמתה, וראו לדוגמה את הדיון של יהודה ברנדס על יחסם של האמוראים לשאלת הסמכות הפסיקתית הטמונה בסידור המשנה (ברנדס, כללי פסיקה, עמ' 175 – 177). לדיונים כוללים על עריכת המשנה ראו אלון המשפט העברי, עמ' 865-877; אלמן, סדר; השר, המשנה; וולפיש, שיטת העריכה; והרשימה הביבליוגרפית שאצל אלכסנדר, המשנה, עמ' I הע' 1).

[2] על מגוון המבעים של החוק במשנה ראו סימון-שושן, הלכה למעשה, ובפרט עמ' 23-41; 64-66.

[3] לרשימות תיאורי הטקס שבמשנה ראו יפה, כתיבה, עמ' 130, הע' 19; ברויאר, טקס, עמ' 302, הע' 17 (וראו ביקורתו של רוזן צבי, הטקס, עמ' 242-243 על רשימתו); כהן, זכרונות, עמ' 136, הע' 26. מרטין יפה הדגיש את המסגרת התימטית של טקסטים אלו שעוסקים בעיקרם בעבודת המקדש ובסדרי פעילותו של בית הדין הגדול (ראו יפה, כתיבה, עמ' 129 ולעומתו ספראי שהדגיש את המכנה המשותף המקדשי [הנ"ל, ביכורים, עמ' 128] 'אבל המאחד את כל ההופעות של הסגנון איננו הטקס אלא המקדש'). וראו עוד סימון-שושן, הלכה למעשה, עמ' 43. חוקרים שעסקו בתיאורי הטקס הדגישו מאפיינים שונים. משה סימון-שושן הדגיש את המאפיין הסגנוני-לשוני של ה-'Ritual Narratives' כטקסטים העוסקים בטקס כפי שהוא התרחש, מתרחש ויתרחש שוב ושוב ובאותו האופן. בעיני הגדרה זו היא הטובה והמועילה ביותר (ראו סימון-שושן, הלכה למעשה, עמ' 43). מאפיין מעניין נוסף שעליו עמד סימון-שושן הוא השילוב הקבוע בין המסגרת הסיפורית העוסקת בריטואל לבין הסיפורים הבוקעים ממנה המתייחסים להפרעות שונות בטקס. זאב ספראי בפירושו למשנה (בשיתוף שמואל ספראי וחנה ספראי) מנה את המאפיינים הבאים: 1. סגנון סיפורי המתאר עלילה הבנויה על ציר כרונולוגי. 2. סיפור בלשון עבר. 3. היעדר הלכות. 4. היעדר מחלוקות. 5. שימוש בפעלים ייחודיים החוזרים על עצמם וסממנים סגנוניים אחרים (כגון הפתיחה בשאלות 'כיצד'). 6. שימוש חוזר בשאלות רטוריות. 7. שפה פיוטית. 8. חזרה על נוסחאות לשוניות בתוך מקור ושאילות ספרותיות מ'מסכת מקדשית' אחת לחברתה (ראו ספראי ביכורים עמ' 128- 146); וראו עוד ההגדרות שאצל לוין, תעניות, עמ' 66; רוזן-צבי, כיוונים חדשים, עמ' 243; שוורץ, ריטואל, עמ' 207 – 208; כהן, זכרונות, עמ' 8; הנ"ל, ריטואל, עמ' 1-2. על ייחודם של תיאורי הטקס (וחריגותם על רקע מסורות כתיבה אחרות בעולם היווני-רומי ראו יפה, כתיבה, עמ' 129-130; כהן, זכרונות, עמ' 4.

[4] סגנון 'מעין אֶפִּי' כהגדרתו של יונה פרנקל (עיונים, עמ' 119). בתיאורים שהזמן השולט בהם הוא 'פעל' (בעיקר מסכתות תמיד ויומא אך לא רק הן) רווחת התופעה של כתיבה חסרת מילות קישור, 'חיבור אסינדטי' כהגדרתו של אפשטיין, מבוא, עמ' 1062 סעיף 4.

[5] לדוגמה, בתיאור הקרבת הפסח משולבות הערות שטבעי לראות בהן עדויות היסטוריות המתבססות על זכרונות מימי המקדש (ראו למשל ספראי, פסחים, עמ' 208), כגון הערתו של ר' יהודה 'מימיה של כת שלישית לא הגיעו ל'אהבתי כי ישמע' (ה, ז) או עדותו של זכריה בן קבוטל במסכת יומא (א, ו) 'פעמים הרבה קריתי לפניו בדניאל'. אך לעיתים להערות יש הקשר הלכתי מובהק כגון דבריו של ר' אליעזר על האיסור להשתמש במקלות בפסח שחל בשבת לצורך הפשטת הקורבן (פסחים ה, ט).

[6] ראו ברויאר, תיאורי טקס; סימון-שושן, הלכה למעשה, עמ' 42-45; רוזן-צבי, כיוונים חדשים; וגם לוין, תעניות, עמ' 66; שוורץ, ריטואל, עמ' 207-208; כהן, זכרונות, עמ' 7-8; שטמברגר, יומא, עמ' 121.

[7] ראו ברויאר, תיאורי טקס, ושם ספרות נוספת. ברויאר עצמו הגביל את אפיונם של תיאורי הטקס כתיאורים המערבים בין 'פעל' ל'בינוני' על ידי הטענה כי לכל טקס יש זמן עיקרי אחד ששולט בו (בינוני או פעל). באמצעות

אפשר לחוש בטיבה של גבוליות זו דרך השאלה כיצד לתרגם את השאלה האופיינית לפתיחת כמה מתיאורי הטקס: 'כיצד X'. האם נתרגם באופן הלכתי: 'כיצד יש לבצע את X', או באופן היסטורי: 'כיצד [היו] עושים את X', או באופן היסטורי הכולל הוראה הלכתית: 'כיצד היו מבצעים [וכך יש לבצע תמיד]'.[8] הקריאה הראשונה, 'כיצד יש לבצע את X' הובילה לכך שפרשנים רבים נטו לראות בפרטי הטקס, ואפילו הצדדיים ביותר, הוראות מחייבות מבחינה הלכתית.[9] והקריאה השנייה הובילה פרשנים מסורתיים וחוקרים מודרניים להסתמך באופן עקבי על תיאורי הטקסים כמקור היסטורי לשחזור עבודת המקדש בשלהי ימי הבית השני.[10]

המצב הספרותי הלימינאלי של תיאורי הטקס מחייב מענה על שאלה עקרונית:

האם השילוב בין טקסטים בעלי מבע היסטורי יחד עם טקסטים בעלי מבע הלכתי הוא ביטוי לישילוב מקורות', כפי שתפס אפשטיין שראה בתיאורי הטקס קורפוס קדום מסביבתו הטקסטואלית,[11] או שמא לפנינו יצירה אחידה שבה העירוב ההיסטורי-הלכתי אינו תוצר של

מערכת מורכבת של נימוקים הוא הסביר את סיבת הסטייה מפעל לבינוני ולהיפך. ברויאר שקל את האפשרות כי האבחנה הלשונית בין תיאורים המבוטאים בפעל לאלו המבוטאים בבינוני מבטאת הבדל היסטורי באשר לזמן החיבור של כל אחד מסוגי התיאורים ואולי אף הבדל במטרה שלשמה הם נוצרו. לענייננו, ברור שאי אפשר להישען על הקריטריון הלשוני לבדו כדי לסווג את את תיאורי הטקס, שהרי גם תיאור המבוטא בבינוני ולכאורה מתאים לכתיבה הלכתית יכול להתפרש בהקשר היסטורי (וראו לדוגמה התיאור הצבעוני של טקס הבאת הביכורים לירושלים שהובן על ידי חוקרים רבים כטקסט דוקמנטרי על אף שרובו מובע בבינוני) ומאידך תוכן הלכתי מובהק על אף היותו מבוטא בפעל נתפס כקביעת הלכה ולא כתיעוד. על כל פנים, יש הלימה בין העירוב שבין היסטוריה להלכה לבין העירוב בין פעל לבינוני. לפי נפתלי כהן הלימה זו נובעת מכוונת מכוון. דהיינו העירוב בין פעל לבינוני מלמד כי מה שהיה בעבר מחייב את מה שיהיה בעתיד. עוד הציע כהן כי השימוש בבינוני בתיאור אירועי העבר נועד ליצור אינטימיות כביכול הטקס מתרחש זה עתה (ראו כהן, זכרונות, עמ' 7 ולאורך ספרו). נדמה לי כי בהצעות אלו יש ממד של הכללה המתעלמת מן הפתרונות הלשוניים המקומיים המגוונים שהציע ברויאר לכל שינוי ושינוי מפעל לבינוני ולהפך.

[8] בתפקידה התחבירי של שאלת 'כיצד' בלשון המשנה דן גולדברג, כיצד. נפתלי כהן ערך דיון מחודש וראה בשאלה זו 'נוסחת פתיחה' לתיאורי טקס ראו כהן, זכרונות, עמ' 7-8; הנ"ל, ריטואל; טענתו מעט קשה לאור היעדרה של נוסחה זו מרבים מתיאורי הטקס וראו ספראי, ביכורים, עמ' 132.

[9] דוגמאות לכך יש כמעט בכל סוגיה תלמודית המתייחסת לאחד מתיאורי הטקס. כדי לסבר את האוזן נזכיר למשל את המשנה בפסחים (ה,ה-י) המתארת את שחיטת הפסח בשלוש כיתות – תיאור שאפשר בנקל להבינו כפתרון טכני לבעיית הצפיפות במקדש (ראו למשל תוספתא פסחים ד, טו) וכך פירשו רבים (למשל המאירי, פירוש למשנה, רעח. וכן תבורי, מועדי ישראל, עמ' 88; ספראי, פסחים, עמ' 223). אולם חלוקת העם לשלוש כיתות מתוארת כהוראה מחייבת מבחינה הלכתית ולכן הוראה שאינה תלויה בכמות עולי הרגל, וראו המדרש במכילתא דרשב"י (שמות יב ו[עמ' 12]) המייחס פרוצדורה זו לפסח מצרים. והבבלי כבר התייחס לשחיטה בשלוש כיתים כדין לכל דבר והביא את תהייתו של ר' יצחק האם החלוקה לשלוש יכולה להתקיים רק בשלוש כיתות בזו אחר זו או בחלוקה בו-זמנית לשלוש קבוצות ראו להלן סעיף 3.4. לעיתים הגמ' עצמה מתלבטת בשאלה האם התיאור ההיסטורי נושא בחובו משמעות נורמטיבית הנוגעת לטקסי המקדש עצמם. לדוגמא כאשר הבבלי בסוכה (נא ע"א) מצטט את דעת ר' יוסי (ערכין ב, ו; תוספתא ערכין א טו) כי המכים בחליל במקדש היו 'משפחת בית הפגרים ומשפחת בית צפריה ומאמאוס היו שהיו משיאין לכהונה' המקשה משוכנע שעדות ר' יוסי משקפת בהכרח עמדה נורמטיבית הנוגעת למעמד ההלכתי של השירה במקדש ולכן מקשה: 'ותסברא רבי יוסי מאי קסבר? אי קסבר עיקר שירה בפה – אפילו עבדים נמי. אי קסבר עיקר שירה בכלי, לוים – אין, ישראלים לא!. אמנם התרצן מציע אפשרות כי לפנינו תיאור היסטורי עובדתי גרידא: 'אלא: דכולי עלמא עיקר שירה בפה, ובהא קא מיפלגי. דמר סבר: הכי הוה מעשה, ומר סבר הכי הוה מעשה'. אמנם, הגמ' מסבירה כי גם למחלוקת עובדתית זו יש השלכה הלכתית הנוגעת לשאלה אם 'מעלין מדוכן ליוחסין' (ובאמת זה הקשרה המקורי של המחלוקת השוו קידושין ד, ה) אם כן לפי התרצן מחלוקת ר' יוסי וחנינא בן אנטיגונוס איננה משקפת מחלוקת הלכתית הנוגעת לסדרי המקדש אלא שאפשר לשאוב ממנה הלכות הקשורות לנושאים אחרים.

[10] דוגמה רדיקלית לכך היא השימוש שעשו מספר היסטוריונים בתיאור הקרבת הפסח כדי לחשב את מספרם של עולי הרגל בשלהי ימי הבית השני. ראו ירמיאס, ירושלים, עמ' 83-79; פלג, קרבן; וזהיר מהם: ספראי, העליה, עמ' 25

[11] לסקירה ביבליוגרפית של עמדת אפשטיין ותלמידיו יוקדש הסעיף הבא. אציין כאן רק כי יש שהרחיקו לכת וראו בתיאורי הטקס פיסות מתוך פרוטו-משנה תיאורית-פיוטית שעסקה בתיאורי המקדש. ראו למשל השערתו של יוסף יהלום כי 'היתה לפני קדמוני המשוררים משנה ראשונית תיאורית, שהיו בה תיאורי עבודה שנשתלבו אחר כך חלקם במשנת יומא וחלקם במשנת תמיד' (יהלום, פיוט ומציאות, עמ' 124; וראו דיונם של ספראי וספראי, ביכורים, עמ' 123 – 161 ב'קובץ זכרונות המקדש').

הרכבת מקורות, אלא ביטוי למהלך רטורי שבו ההיסטוריה וההלכה מעורבים זה בזה והנארטיבי שייך לאותה שכבת יצירה כמו ההלכתי ומביע את העמדה ההלכתית בדרך סיפורית.[12] במענה בשאלה זו, הקשורה ל'ביקורת הגבוהה' של המשנה, תלויה שיטת המחקר, דהיינו האם עלינו לחקור את תיאורי הטקס בפרספקטיבה דיאכרונית המבחינה בין המסורות הקדומות והנארטיביות לבין התוספות הבית מדרשיות המוספות עליהם, או שעלינו להפעיל כלי מחקר סינכרוניים הרואים בהלכתי ובנארטיבי יצירה משותפת שבה הנארטיבי משמש את ההלכתי ולהיפך. שאלה זו קשורה לשאלה העקרונית השנייה שבה אעסוק, הלקוחה מתחום חקר הסוגות: מהי הסוגה ומהו ה'מושב בחיים' (Sitz im Leben) שבמסגרתו נוצרו תיאורי הטקס? שאלת הסוגה איננה רק שאלה טקסונומית הנוגעת להגדרה פורמאלית של הטקסט לצורך שיבוצו במגרה מובחנת – 'מדרש', 'הלכה', 'היסטוריה' או 'בדיה' (כשהטקסטים עצמם מטשטשים בדרך כלל את הגבולות ואת ההגדרות), אלא שאלה מהותית, שהרי הקשר יצירתו של הטקסט מעצב את 'אופק הציפיות' של הקורא ומגדיר את הקשר פעילותו של הכותב וללא הבנת הסוגה קשה לדעת אלו כלים פרשניים עלינו להפעיל בבואנו לעיין בטקסט.[13]

לא ניתן לגשת אל טקסט המתאר טקס כעדשה שקופה שמבעדה משתקף הטקס עצמו. תחילה יש להבין מהו טיבה של העדשה עצמה,[14] וכלי מרכזי לצורך הבנת טיבה של העדשה הוא הבנה של האופן שבו הטקסטים הללו, תיאורי הטקס, תפקדו בעת יצירתם.

האם לפנינו פרשנות מקראית שנוצרה בבתי המדרש כחלק מלימוד התורה ועלינו לאתר את הקשרים הסמויים שבין תיאורי הטקס שבמשנה למדרשי התנאים הנוגעים לתיאורי הטקס שבמקרא? או שמא תיאורי הטקס צמחו בהקשר תיעודי-היסטורי שנולד מתוך הרצון להנציח ולשמר את זכרונות הפולחן במקדש כפי שזה התקיים בשלהי ימי הבית השני?[15] דילמה זו

[12] סימון-שושן בספרו 'Stories of the Law' הדגיש את המנעד הרחב של מבעים רטוריים במשנה שרמת הנארטיביות שלהם משתנה (מחוק אפודיקטי ועד סיפורי מעשים) המקשה על מתיחת קו ברור בין טקסטים נארטיביים להלכתיים במשנה. עובדה זו תומכת באפשרות ש'תיאורי הטקס', אינם 'קורפוס' מובחן שמקורו קדום יותר או שונה מבחינת מגמותיו העקרוניות ויש לראות בו חלק אינטגרלי של המשנה. לדרך זו אפשר לראות בתיאורי הטקס מבע רטורי נוסף שתכליתו להביע את החוק עצמו, ולכן ניתן גם לקוראו בזיקה הדוקה לסביבתו הטקסטואלית ההלכתית.

[13] ה'שיוך הסוגתי' הוא לא רק אמצעי למיון המקורות אלא כפי שהגדיר יהושע לוינסון 'כלי האוריסטי לפרשנותם. תפקיד הסוגה לייצג מערכת של נורמות ומוסכמות שמאפשרות את יצירתו והתקבלותו של הטקסט'. לוינסון (בעקבות הנס יאוס) רואה בז'אנר חוזה, או 'כללי משחק', 'שעל פיהם הקורא מוזמן לממש את התכונות הפואטיות שבו' (ראו לוינסון, הסיפור, עמ' 11. וביבליוגרפיה שם הערה 40). הגדרה זו קרובה למינוח שבו השתמש דוד פישלוב להגדרת הז'אנר כ"ערוצי יצירה ממוסדים המתווכים ומקשרים בדרכים דיאלקטיות שונות בין יוצר לקהלו' (פישלוב, איך נולד ז'אנר, עמ' 151). במובן הזה אני תר אחר הגדרה סוגתית שתקפה מבחינה היסטורית במובן זה שלהגדרה הסוגתית הייתה משמעות תרבותית עבור מחברי הטקסטים ונמעניהם ולא רק עבור החוקר הממיין את הטקסטים (ראו בן עמוס, ז'אנרים אתניים; שטיין הסוגות האתניות; וראו עוד טרופר, לכתוב מחדש, עמ' 59).

[14] ראו הדיון המתודולוגי של ג'יימס וואט על הפרשנות המודרנית למקור הכוהני (וואט, ריטואל ורטוריקה, עמ' 27–31 ובמקומות נוספים בספרו). לכן הגם שאפשר להשתמש בתיאורי הטקס שבמשנה כדי לחקור את הפולחן ביהודה בתקופת הבית השני (במידת הזהירות הנדרשת ולאור הקשיים המתודולוגיים שהוזכרו) הרי שחיוני לבחון את השאלה לשם מה נוצרו ועובדו טקסטים אלו. הצעד הראשון בעיני לבחינת שאלה זו הוא הבנת הסוגה הספרותית וה'מושב בחיים' שבו נוצרו טקסטים אלו.

[15] ראו למשל פרנקל, עיונים, עמ' 120 - 121

הקשורה לשאלה הגדולה על אודות היחס שבין הקוטב ההיסטורי לקוטב המדרשי בסיפורי חז״ל מקבלת גוון מיוחד בענייננו בשל ייחודיותם של תיאורי הטקס שבאופן בסיסי אינם מתייחסים לאנקדוטה היסטורית חד-פעמית אלא עוסקים בטקס כפי שהתרחש, מתרחש ויחזור ויתרחש שוב ושוב.[16] ההקשר המדרשי וההקשר התיעודי אינם ההקשרים היחידים שעלינו לבחון בבואנו לאתר את הקשר יצירתם והתפתחותם של תיאורי הטקס. ניתן למצוא במזרח הקדום וגם בספרות הבית השני טקסטים ספרותיים הדרכתיים המלמדים את הכוהן כיצד לבצע את סדר פעולותיו במקדש ויש לשקול את האפשרות שמא תיאורי הטקס שבמשנה, לפחות חלקם, הם פיתוח של ספרות כוהנית זו אם בימי הבית עצמו ואם לאחריו כחלק מהתקווה לבנייתו.[17] ואולי יש לשקול הקשרים פרפורמטיבים אחרים לחלוטין וחלק מתיאורי המקדש נוצרו בזיקה למסורת הליטורגית של תיאורי סדרי העבודה שבמקדש, כתיבה הממירה את הפולחן שאבד בסיפורו של הפולחן בבחינת ׳ונשלמה פרים שפתינו׳?[18]

נקודת המוצא של מחקרי איננה נשענית על הנחה פוזיטיבית בדבר קיומו של ׳מקור׳ מובחן ועתיק המשולב במשנה. כמו כן אינני מניח כי התופעות הלשוניות המייחדות את תיאורי הטקס (שילוב ׳פעל׳ ו׳בינוני׳ וכו׳) וההקשר התימטי המשותף (טקסי המקדש) מלמדים כי ניתן להגדיר את תיאורי הטקס כ׳סוגה אתנית׳ היינו כמסגרת ספרותית מובחנת בעיני מחבריה. משום כך נראה לי שהגדרת ׳תיאורי הטקס׳ כ׳קורפוס׳ היא בעייתית. חז״ל הבחינו בין ׳הלכה׳ ל׳אגדה׳ אך אין סיבה גלויה להניח כי הם ראו ב׳תיאורי הטקס׳ סוגה הקובעת מקום לעצמה. ובכל זאת טקסטים אלו המערבים הלכה והיסטוריה ומתארים את טקסי המקדש מציפים את השאלה העקרונית הנוגעת ליחס בין היסטוריה, סיפור וחוק אצל חז״ל בהקשר ייחודי משלהם ולו רק מסיבה זו ראוי לחוקרם באופן מובחן.

[16] סימון-שושן, הלכה למעשה, עמ׳ 43.

[17] השוו למשל לתהליך ההיסטורי שהציע ברוך לוין בסדרת מאמרים שבהם תיאר את ההפתחות של הטקסטים הריטואליים במזרח מטקסטים תיעודיים ׳ארכיוניים׳ (archival records) המתעדים את הקרבת הקורבנות אל טקסטים ׳תיאוריים׳ (descriptive ritual) המתארים את הליך ההקרבה ששימשו בין השאר להדרכת הכוהנים בעבודתם, תפקיד שגרם לעיצובם מחדש כטקסטים ׳ציוויים׳ (prescriptive ritual) ראו לוין, טקסטים תיאוריים ושאר המקורות המצויינים להלן הערה 747. לאור זאת אבקש לשקול במהלך העבודה את האפשרות האם הסוגה העומדת לפנינו של כתיבה תיאורית ה׳מתעדת׳ כביכול את הטקס היא התפתחות של מקורות קדומים יותר בספרות הבית השני שהתייחסו לעבודת המקדש.

[18] למשמעות המקורית של ביטוי זה ראו נאה, בורא ניב שפתיים, עמ׳ 195-203.

1.3 סקירת מחקר: הגישה הדיאכרונית והגישה הסינכרונית בחקר תיאורי הטקס

1.3.1 הגישה הדיאכרונית לחקר תיאורי הטקס

בראשית חקר המשנה והתלמוד נטו רוב החוקרים לעסוק ב'תיאורי הטקס' בזיקה לחקר 'מקורות המשנה'.[19] כידוע, אחד מתווי ההיכר היסודיים של המשנה (ושל רובה של ספרות חז"ל בכלל) הוא היותה 'אוסף', 'ילקוט', של מימרות, מעשים והלכות של דורות קודמים, דהיינו ספרות המדברת בשם 'מחברים' ולא בשם 'מחבר' יחיד.[20] גם מבחינה רטורית המשנה איננה חיבור מונוליטי אלא חיבור רב פנים המכיל הלכות, מעשים וסיפורים שעקרונות עריכה שונים שולטים בו (רצפים תימטיים, אסוציאטיביים וכו').[21] בשל כך, הנחת המוצא של רוב חוקרי התלמוד במאה וחמישים השנים האחרונות הייתה האפשרות והצורך לאתר את הקבצים הקדומים שמהם הורכבה המשנה שלפנינו.[22] מתוך הקשר מחקרי זה סיווגו ה'אבות המייסדים'

---

[19] על חקר מקורות המשנה ראו סקירתו של יאיר פורסטנברג במבואו לעבודת הדוקטור שלו (פורסטנברג, אכילה בטהרה, עמ' 44-31).

[20] ולכן אחת השאלות הפרשניות הבסיסיות בתלמוד היא שאלת זיהוי המקור הסתמי 'מאן תנא?' או 'מתניתין מני'. וראו ברנדס, כללי פסיקה, עמ' 171; זהר, בסוד, עמ' 3.

[21] בנוגע לגיוונה הרטורי של המשנה ראו את ספרו של סימון-שושן שסקר וניתח את הקשת הרחבה של המבעים הרטוריים המופיעים במשנה מכתיבה הלכתית אפודיקטית ועד סיפורי מעשים ותיאורי טקס (סימון-שושן, הלכה למעשה). לניתוח העריכות השונות של המשנה הוקדש חלק עצום מהמחקר התלמודי במאה וחמישים השנה האחרונות, ולהלן נסקור כמה מהמרכזיים שבהם. וראו דבריו הקצרים של שעיה כהן, משנה, עמ' 52-53.

[22] הנחה זו שלפיה המשנה מורכבת מקבצים קדומים שרבי שמר על לשונם ועל סדרם המקורי רווחה כבר בזמן התלמוד ('משנה לא זזה ממקומה') ובזמן הגאונים והראשונים. וראו לדוגמה דברי ורב שרירא גאון (אגרת רב שרירא גאון, מהדורת לוין [חיפה תרפ"א], נוסח ספרדי, עמו' 18-19) ודברי הר"ש מקינון (לשון לימודים (ב:נח) בתוך: ספר כריתות, ירושלים תשמ"ו, עמ' רסא-רסב); על השימוש ברבדי המשנה בפרשנות המסורתית ראו עוד, וויס, לחקר הספרותי, עמ' 26, הע' 1. חוקרי המשנה הראשונים במאה ה-19 נטלו על עצמם את המשימה ה'ארכיאולוגית' לזהות ולתחם את הקבצים האלו ועל ידי כך לזהות את השכבות ההיסטוריות השונות של המשנה. ראשית המחקר המודרני של מקורות המשנה נמצא בספריהם של ר' נחמן קרוכמאל (להלן: רנ"ק) 'מורה נבוכי הזמן' (1851 ראו רנ"ק, כתבי, עמ' ריט ואילך); זכריה פרנקל 'דרכי המשנה'; ר' דוד צבי הופמן בספרו 'המשנה הראשונה ופלוגתא דתנאי' (1882). רנ"ק עמד על כך שקבצי המשנה הקדומים נבדלים מסביבתם במשנה בלשונן ובסגנון, וסבר כי הקשר עריכתי שמייחד קובץ מסוים (לדוגמה עיקרון עריכתי צורני כגון 'אין בין' החורג מהעיקרון העריכתי התימטי של מסכת מגילה) מעיד על קדמותו. בנוסף השתמש רנ"ק בקריטריונים תוכניים (כגון עיסוק במקדש) כדי לזהות את המשניות הקדומות, שאותן שייך לסדר המשנה שהיה קיים כבר בימי הלל הזקן (על שיטתו ראו אורבך, מבוא למשנה, עמ' 429; עמינח, תולדות מחקר, עמ' 222-223; גפני, משנה, עמ' 107-109). חוקרי המשנה בני זמנו והמאוחרים לו הקדישו אף הם מאמצים ניכרים לזיהוי השכבה הקדומה של המשנה ומתוך כך להבנת מעשה העריכה של רבי. כך למשל שם ספרו של רד"צ הופמן (1882) הוא 'המשנה הראשונה ופלוגתא דתנאי' ועיקר עיסוקו בריבוד המשנה. על דרכם של חוקרים אלו ראו עמינח, תולדות; גפני, המשנה. החוקר המזוהה יותר מכל עם ה'ביקורת הגבוהה' של המשנה הוא יעקב נחום אפשטיין שבנה את הכלים התוכניים, הלשוניים והסגנוניים לזיהוי מקורותיה השונים של המשנה, ותיחם את רובדיה המוקדמים. על ביטחונו של אפשטיין בחקר מקורות המשנה ראו דבריו במבוא לנוסח המשנה (עמ' 459) המתארים את חוקר מקורות המשנה כניצב על 'קרקע סמוך ובטוח'. אפשטיין כתב כי 'משנתינו זו לא מאין יצרה רבי ולא מעור אחד תפרה' (אפשטיין, המדע, עמ' 8) ועסק הרבה בזיהוי קווי התפר שבין ה'עורות' השונים שמהם 'נתפרה' המשנה. זיהוי המשניות הקדומות מימי הבית נמצא הרבה בחלק הראשון של מבואות לספרות התנאים (עמ' 25-58); לדרך טיפולו של רבי במקורות שהיו לפניו ראו בספרו מבוא לנוסח המשנה, עמ' 7-18; לתיאור דרכו המחקרית ראו רוזנטל, המורה, עמ' לה-לו. ניסוח של מגוון דרכים לזיהוי הקבצים הקדומים של המשנה יש במאמרו של אברהם וויס 'לחקר הספרותי של המשנה'. אלבק פקפק בקיומם של קבצים קדומים מתקופת הבית וראה את מסכת עדויות ואת דור יבנה כשלב הראשון של סידור המשנה. אך במקביל הדגיש ופיתח דרכים לזיהוי העריכות הקדומות שבמשנה. על שיטתו של אלבק ראו אורבך, מבוא למשנה (ובמיוחד עמ' 429); אורבך, מחקרים, 724- 725. גולדברג, תלמידו, פרסם מספר מחקרים שבהם ריבד את המשנה לארבע שכבותיה ובפירושיו למשנה (עירובין, שבת) חילק את המסכתות לשכבותיהן השונות. ראו מבואו למשנה (גולדברג, ספר הלכה, עמ' 215- 222). גישה דיאכרונית נמצאת במחקריו של שמא יהודה פרידמן שהראה כיצד התוספתא שימרה ברייתות ששימשו את רבי בסידור המשנה שלו וכך גיבש וזיקק כלי חדש להבחנה בין רבדיה של המשנה. שימוש במתודולוגיה זו ביחס לתיאורי טקס נעשה במחקריו של משה בנוביץ שהראה כיצד ניתן להבחין בכמה מתיאורי הטקס בין השכבה הקדומה לעיבודה המופיע במשנת רבי. בשחזור זה הסתמך בנוביץ בין השאר על זיהוי הנוסח הקדום של תיאור הטקס לאור שימורו השונה בברייתות ובתוספתא. כך ביחס לתיאור הטקס של מצוות הערבה (סוכה ד ה-ז)

של חקר התלמוד את רוב תיאורי הטקסט כ׳משנה ראשונה׳ או כ׳קבצים קדומים׳, שנשתמרו כ׳שריד ארכיאולוגי׳ במשנת רבי.[23] סיווג זה נעשה לאור שלושה טיעונים בסיסיים. ראשית, לדעת ראשוני חוקרי המשנה עצם עיסוקם של תיאורים נארטיביים אלו בטקסי המקדש נתפס כאינדיקציה לזמן חיבורם. שיקול זה (שיש בו מן המעגליות) הניח את ההשערה על מטרת החיבור כבסיס לתיארוכו.[24] כך הוצע להסביר את פשרם של טקסטים אלו כיצירה הנובעת מניסיון קיבוצי ׳להציל׳ את מסורות המקדש בימים שמייד אחר חורבנו [דור יבנה] כדי לשמר את הלכותיו לקראת הקמתו הקרובה,[25] או לדעת המקדימים כתוצר של כתיבה פרקטית עבור הדרכת הכוהנים בעבודתם.[26]

זיהה בנוביץ את שני רבדי הטקסט (בנוביץ, לולב וערבה, עמ׳ 68 – 73) וביחס למעשה דינאי המלך (שם, עמ׳ 437 – 443) הראה כיצד דווקא הנוסח שבברייתא הוא הנוסח הקדום וראו עוד ניתוחו ליחס שבין תיאור מצוות החליל שבמשנת ערכין למקבילה שבתוספתא (שם עמ׳ 506 – 515). להלן, במסגרת תיאור השיטה הסינכרונית בחקר תיאורי הטקס, אסקור גישות המטילות ספק הן בקריטריונים שבהם השתמשו החוקרים הראשונים לצורך זיהוי מקורות המשנה הן ביעילותו של פרויקט מדעי זה. אמנם לא מיותר להדגיש כי גם אם נאמץ אל ליבנו את הטענות הספקניות ביותר שהושמעו כנגד חקר המקורות של המשנה, וגם אם נקבל את הגישה הספרותית למשנה הרואה בה יצירה ערוכה היטב ואשר על כן מעובדת מאוד, הרי שאין טעם להטיל ספק בעצם היותה של המשנה חיבור המשקף לכל הפחות את פועלם של התנאים שפעלו בארץ ישראל במאתיים השנים הראשונות לספירה. וכלשונו של יעקב אלמן (אלמן, סדר, עמ׳ 54): ׳no one argues that the Mishnah was composed *de novo*׳ (וראו שם, עמ׳ 76, הע׳ 13 דבריו של אלמן בנוגע לניוזנר). פרספקטיבה שונה לגמרי לחקר מקורות המשנה הציע שעיה כהן במאמרו אודות מסורות החוק המשתקפות בהלכה של המשנה. כהן הציע סקירה כללית הממיינת את מקורות החוק שבמשנה לשבעה סוגים (מקרא, מסורות משפטיות רווחות, הלכה כיתתית, הלכות כוהניות ועוד) באמצעות השוואתן למסורות משפטיות קדומות לה. כהן במאמר זה אינו מנסה להגדיר מבחינה טקסטואלית את השכבות הקדומות של המשנה, אלא לשרטט את מקורם הקדום של ההלכות שבמשנה. ראו כהן, מסורות חוק ובספרות הנזכרת אצלו.

[23] הופמן הצהיר באופן כללי כי ׳כל המקומות שבמשנה המדברים ממנהגים דתיים הנם חלקים של המשנה הראשונה שלא נשתנו׳ (הופמן, המשנה, עמ׳ 27). וראו רנ״ק, מורה נבוכי הזמן, עמ׳ רכד-רכה. פרנקל טען באופן כללי כי דיני קודשים יצאו מחוגי הכוהנים שפעלו בזמן הבית (פרנקל, דרכי משנה, עמ׳ 16; עמ׳ 55, 60); וראו עוד גינצבורג, תמיד. לתיארוכים קודמים של חומרים תנאיים העוסקים במקדש ראו עוד אפשטיין, מבואות, עמ׳ 31; עמ׳ 45-46; 57; 333; המדע, עמ׳ 9-11. כך הגדיר למשל שאול ליברמן את תיאור טקס הביכורים (ראו ליברמן, יוונית, עמ׳ 257); גם עזרא ציון מלמד, בעקבות אפשטיין, סיווג את תיאורי הטקס שבמשנה כחלק מה׳מסכתות הקדומות׳ שנוצרו עוד בימי הבית. ראו מלמד, פרקי מבוא, עמ׳ 58-63; וראו עוד גולדברג ספר הלכה, עמ׳ 216. ספראי, הערות היסטוריות, עמ׳ 299. מייצג עדכני של קבוצה זו כיום הוא זאב ספראי שבפירושו המקיף למשנה עסק הרבה בתיאורי הטקס וטען כי תיאורי הטקס נשענים על מקור קדום (׳קובץ זיכרונות המקדש׳ בלשונו) והציע כלים שונים על מנת לדלות ממקור זה את הפרטים ההיסטוריים המדויקים ולהבחין בין המסורות האותנטיות לבין התוספות הבית מדרשיות.
ראו ספראי ביכורים, עמ׳ 147, 160-161; ולכל אורך פירושו למשנה. בפירושו למשנה אעסוק במסגרת פרקי העבודה השונים.

[24] במחקרים שונים ההשערה על מגמת החיבור והקשרו ההיסטורי לא נבעה רק מניתוח פילולגי של תיארוך הקובץ שבעקבותיו הועלתה ההשערה באשר למגמתו. אלא לעיתים כמעט ולהפך – ניתוח התוכן היה שיקול (לעיתים מרכזי) לתיארוך. ראו מה שכתב אפשטיין באשר לתיאור הקרבת הפסח כי על תאריכו הקדום ׳מעידים הענין וסיפור הדברים והרצאתם׳ (מבואות, עמ׳ 333) (אם כי אפשטיין עצמו נטה להסתמך על שיקולים לשוניים ואחרים ראו אפשטיין, המדע, 9- 11; וראו אצל תלמידו: מלמד (פרקי מבוא, עמ׳ 58-63); גולדברג (ספר הלכה, עמ׳ 216) הניח כי המסכתות ש: ׳describe Temple ritual and worship׳ הם מסכתות שנערכו מוקדם יותר מאחרות, וחלקן קודם לחורבן. וראו גם ספראי, הערות היסטוריות, עמ׳ 299. על התרחקות המחקר כיום מסוג כזה של טיעון ראו פראד, חוק, עמ׳ 525.

[25] יצחק אייזיק הלוי טען כי טקסטים רבים שעוסקים במקדש נוצרו מיד אחר החורבן (דור יבנה) כאשר ׳כל המעשים עצמם גם הם לא היו חיים עוד אז שב הדבר להכרח גמור לסדר גם את כל זה׳ כדי ׳להציל׳ הלכות אלו מתהום הנשיה (ראו י״א הלוי, דורות הראשונים, חלק א כרך ה׳ עמ׳ 79-81; שם, עמ׳ 91-93). בהבעת תקווה כזו נחתמת מסכת תמיד (ז, ג; וראו תענית ד, ח) והדיון על תחומיה של ירושלים בקשר לחובת הבאת הפירות שבמעשר שני (ה, ב) מובא תוך התייחסות לזמן שבו ״יבנה בית המקדש׳ וישוב הדבר לכמות שהיה. על הדים לשימור מסורות מקדש בחוגי כוהנים אחר החורבן ראו יהלום, באין כול, עמ׳ 56-58 ושם ספרות נוספת. הטענה כי העיסוק במקדש שיקף תקוות מעשיות לבנייתו הושמעה מחדש באופנים שונים גם בדור האחרון. ראו למשל דבריו של מרטין גודמן (תוך התנגדות להשקפתו של יעקב ניוזנר), גודמן, מקדש, עמ׳ 466; שחר, חורבן, עמ׳ 147; רוזנפלד, יחס רבי, עמ׳ 266-268; קלאוונס, טהרה, עמ׳ 199.

[26] ראו עמדתו של אפשטיין ביחס למסכת יומא (מבואות, עמ׳ 36), אם כי יש להדגיש שאפשטיין התייחס לגירסה קדומה כלשהי של מסכת יומא ולא לתוצר הסופי שלפנינו. וראו הצעתו הזהירה פחות של יצחק בער שכתב: ׳פרק ה׳ של מסכת זבחים נתנסח בצורה של תקנות מעשיות להווה. צורת הבית כפי שתוארה במסכת מדות לא נקבעה מלכתחילה לשם רומנטיקה וגעגועי הלב או לשם העתיד אלא כתקנה לשעתה..במסכת מדות הובאו כתובים מיחזקאל וזכריה ועוד לא כאסמכתא מאוחרת אלא בתור הוראות ששימשו מורי דרך לבונים ומתקנים... אין ספק כי בפני הבית ובמשך כל דורותיו היו בידיהם הלכות מסודרות ומנסחות בנוגע לבית המקדש וקדשיו כשם שהיו בידי

טיעון שני ודומיננטי יותר שבגינו נטו חוקרים עד אמצע המאה ה-20 לסווג את תיאורי הטקס כ'משנה קדומה' היה לכידותם של תיאורי הטקס כטקסטים נארטיביים המובחנים מהמשניות הסמוכות להם, הארוגות לפי הקשרים תימאטיים-הלכתיים ולא נארטיביים-כרונולוגיים. הנחה רווחת בחקר התלמוד היא כי כאשר ניתן לזהות בתוך מסכת (שמשניותיה ארוגות כרגיל במשנה לפי עיקרון תימטי)[27] רצף הנשזר לפי עיקרון אחר (לדוגמה: אסוציאטיבי) הרי שעצם הפער בין עיקרון עריכתי (תימטי) המסביר את השלם (מסכת) לבין עיקרון עריכתי (אסוציאטיבי) המסביר את הפרט (פרק או קבוצת משניות) מעיד על קדמות העריכה של הפרט, שנערך באופן אחד (אסוציאטיבי) ונתחב בתוך השלם (המסכת הארוגה לפי עיקרון תימטי).[28] חוקרים הניחו שעקרונות עריכה אסוציאטיביים (כגון משניות 'אין בין') הם קדומים יותר ומשקפים חשיבה ראשונית יותר של התנאים[29] (אם כי היכרות עם הקבצים ההלכתיים שבקומראן מלמדת שכרונולוגיה זו של עריכות – מפוקפקת).[30] במסגרת זו נתפסו תיאורי הטקס השזורים לפי סדר כרונולוגי וכתובים באופן נארטיבי כקבצים קדומים שנשתמרו כצורתם בתוך משנת רבי.[31] טיעון שלישי ששימש את החוקרים לצורך 'ניתוק' תיאורי הטקס מסביבתם הטקסטואלית הקרובה היה הטיעון הלשוני. חוקרים שונים עמדו על המאפיינים הלשוניים של תיאורי הטקס הנוטים

הכוהנים של הגויים ביוון באסיה ובמצרים ואיי הים תקנות מפורטות לעבודתם, מנוסחות לפרטיהן ואף חרותות באבן' (בער, היסודות, עמ' 19). דעה זו בנוגע לתיאורי טקס שלמים שבמשנה כבר כמעט שלא מושמעת כיום. אולם אין שום סיבה לשלול את האפשרות כי מסורות הלכתיות מסוימות ולעיתים אף קבצים המשוקעים במשנה מקורם בהוראות מעשיות מעין אלו לכוהנים. ראו לדוגמה את הערותיו של שמש, בנוגע למסורות הלכתיות מסוימות (שמש, שילוח טמאים, עמ' 196), את הדיון של רוזן-צבי בנוגע לרשימות בעלי המומים במסכת בכורות שדן באפשרות כי כמה מהרשימות שבמשנה מקורם ברשימות פרקטיות ששימשו את 'מי שעסקו בפועל בהכשרת כוהנים או בפסילתם לעבודה' (רוזן-צבי, הגוף, שם עמ' 52), ואת הטיעון העקרוני של פורסטנברג על הקבצים הקדומים המשוקעים במסכת טהורה שמקורם (לאור צורת עריכתם הפרגמטית) הוא אולי כוהני (פורסטנברג, טהרה).

[27] כיון שעיקרון העריכה הראשי של ששת הסדרים ככלל, הוא תימטי – קיבוץ הלכות הקשורות לנושא מסוים (ראו אלבק, מבוא למשנה, עמ' 88), ואם כן כאשר יש לפנינו רצף משניות הנקשרות זו לזו על פי עיקרון עריכתי אחר (כגון משניות 'מקום שנהגו' שבפסחים, או משניות 'אין בין' שבמגילה וכו') הרי מדובר בתחיבה, שיבוץ, של קובץ עתיק שנערך לפי עיקרון סגנוני אסוציאטיבי, אל תוך העריכה התימטית המאוחרת.

[28] וויס העיר על פרשנים מסורתיים שהשתמשו בעיקרון זה (זיהוי 'מקורות שלמים וקדומים בעלי מסגרת סדורית משלהן שיסודה בפרינציפיון חיצוני-פורמלי', ראו וויס, לחקר הספרותי, עמ' 26-27) והציע מגוון דרכים לזיהוי ה'תפרים' שבין המקורות. וראו עוד זהר, בסוד, עמ' 9- 12; ובעיקר פורסטנברג, עריכות קדומות, עמ' 508- 509. במחקרים הקלאסיים של פרנקל, אפשטיין, אלבק וויס ואחרים הפנו החוקרים פעמים רבות לקבצים שבהם ניתן לזהות בנקל עיקרון עריכה אסוציאטיבי השונה במובהק מהסידור התימטי או הכרונולוגי של המסכת (ראו זהר, בסוד, עמ' 11). בשנים האחרונות הוצעו במספר מאמרים דרכים מורכבות וחדשות לזיהוי קבצים (ראו הקדמתו של פורסטנברג למאמרו 'עריכות קדומות בסדר טהרות' [פורסטנברג, עריכות קדומות]). לדוגמה, מנחם כהנא עמד על מגמתו של קובץ משניות המביא את שאלות ר' עקיבא ודיוניו עם רבותיו כקובץ שמראה את התפתחות מעמדו של ר' עקיבא ועלייתו מ'תלמיד צייתן... לבעל סברה חריף הדוחה את ראיותיו של ר' אליעזר'. על סמך מגמה זו זיהה כהנא את קובץ המשניות כקובץ שנערך בידי אחד מתלמידיו של ר' עקיבא ונכנס כמעט כצורתו למשנה (ראו כהנא, עיונים).

[29] כך למשל סבר אלבק כי ראשית סידור המשנה עבד לפי עקרונות אסוציאטיביים בשל הצורך לקבץ הלכות 'שסימן מיוחד להן וזכירתן קלה' ואשר על כן 'קבצים' כגון 'מחלוקות בית שמאי ובית הלל' והדומים להם שייכים ל'סידור המשנה' הראשון. זאת בניגוד לסידור המשנה בימי רבי שנעשה (רק?) לפי עיקרון הנושאי (ראו אלבק, מבוא למשנה, עמ' 83- 84; 88-89; 101-102). אפשטיין השתמש במונח 'סימן חיצוני' כדי לציין מגוון 'קובצי הלכות' האסופות יחדיו לפי עקרונות מקומיים (ויכוחי צדוקים-פרושים, דברים שבין ב"ש וב"ה וכו'). ראו מבואו של אפשטיין ל'מבואות לספרות התנאים', עמ' 13; וראו עוד למתודולוגיה זו וויס, לחקר הספרותי; אורבך, מבוא למשנה, עמ' 429-430; זלוטניק, עמ' 45-46. שיטה חדשה להבנת דרכי העריכה של המשנה הציע וולפיש, שיטת העריכה.

[30] גולדברג, המשנה עמ' 86; פורסטנברג, עריכות קדומות, עמ' 508-509.

[31] עוד יש להסתייג כי פעמים רבות 'צרימות' בעריכה של פרק הנראות בעיני חוקר אחד כסימן בדוק לשילוב מקורות, נתפסות בעיני חוקר אחר כעריכה משוכללת ומתוחכמת המשלבת בתוכה מגמות שונות (ראו גולדברג, צורה ועריכה, עמ' 49-63).

לערב 'עברי' ו'הווה' ('פעל' ו'בינוני') דרך הילוכם, וכן להשתמש במילים ארכאיות. השימוש במינוחים ייחודיים או ארכאיים במובהק כמו גם קרבה מסוגים אחרים ללשון המקרא הובאו תדיר כסימן בדוק לעתיקותה של המשנה.[32] כלי נוסף שבו השתמשו חוקרים כדי לייצר את ה'סטרטיגרפיה' הפנים-משנאית הוא ניתוח היחס שבין תיאור טקס אחד למשנהו תוך איתור שאילות ספרותיות. זיהוי זה אפשר לכמה חוקרים לבנות תיאוריה ביחס לקדימות היחסית של כמה מתיאורי הטקס.[33] גם מיעוט המחלוקות (בחלק מתיאורי הטקס) שימש טיעון לטובת סיווגם כקבצים קדומים.[34] כלים מתודולוגיים אלו יצרו קונצנזוס יחסי בין חוקרי המשנה באשר לקדימותם של תיאורי הטקס.[35] קונצנזוס זה נתמך לכאורה כבר במסורות אמוראיות המייחסות כמה מתיאורי הטקס לתנאים שפעלו בזמן הבית או סמוך לחורבנו.[36] כתוצאה מכך חלק חשוב מניתוח תיאורי הטקס ברוח הגישה הדיאכרונית הוקדש לדיון על רמת המעורבות של העורכים בטקסטים שלפנינו,[37] ועל שאלת התיארוך המדויקת של הגרעין הנארטיבי - לימי הבית עצמו או לימים שאחר חורבנו.[38]

התיארוך הקדום היה בעיני חוקרים שונים בסיס לראות בטקסטים מקורות 'היסטוריים' שניתן להשתמש במידע שבהם לשחזור עבודת המקדש כפי שזו התקיימה בשלהי ימי הבית השני.[39]

---

[32] נקודת המוצא של ראשון החוקרים המודרניים, רנ"ק, לתיארוך המסכתות הקדומות, היא ארכאיותה הלשונית והסגנונית של מסכת תמיד ש'יודה כל מי שיש לו חיך לטעום שהיא קדמונה מאוד באסיפת הלכותיה' (ראו מורה, עמ' רכד). גינצבורג ביסס את טענתו על קדמות מסכת תמיד על רשימת 'ניבים וביטויים קדומים' המעידים כי 'המסדר' של המסכת חי 'לפחות דורות לפני רבי יהודה הנשיא' (גינצבורג, הלכה, עמ' 50-46). ניתוח זה פותח אצל אפשטיין, מבואות, עמ' 13; עמ' 27-28 ובמקומות רבים אחרים בספרו (וראו גם מלמד, פרקי מבוא, עמ' 60-59), וראו עוד הנ"ל, מבוא, עמ' 1131-1129. משה בר אשר כתב כי למרות שלשונן של המשניות הקדומות היא 'לשון חכמים כלשון רוב המשנה' (בר אשר, רושמי לשון, עמ' 60) הרי שבמשניות הקדומות הללו יש זיקה מיוחדת למקרא הן בדקדוק הן באוצר המילים (שם, עמ' 61). קביעה זו הסתמכה בין השאר על מחקרו של מרדכי מישור שעמד על מאפיינים ארכאיים נוספים בלשונה של מסכת תמיד (מישור, מייחודי הלשון, עמ' 331 – 332) מישור קבע כי 'הממצא האפיגרפי מזמן המרד הגדול מאשר את הדעה שאכן ייחודי הלשון המופיעים במשנה, מסכת תמיד, משקפים את הסגנון הרשמי של סוף ימי הבית". יש להעיר כי שימוש זה במאפיינים לשונים ארכאיים אינו ייחודי לסיווג תיאורי הקטס כקדומים. אפשטיין למשל טען כי הדפוסים האפודיקטיים המאפיינים כמה הלכות במשנה משקפים את קדמותן של הלכות אלו (ראו דבריו על משנת קידושין א; ב"ק א, א-ד [אפשטיין, מבואות, עמ' 414] ודבריו על ציטוט פסוקים כעדות לקרבה כרונולוגית ללשון המקרא [הנ"ל, מבוא, עמ' 1129]). משה וויס הסתמך על המימרה של ר' אבהו המציין את ה'סופרים' כמי שעשו את התורה 'ספורות ספורות' (ירושלמי שקלים ה:א מח ע"ג [עמ' 618]) ומונה את המשניות המספריות שבש"ס (חמשה דברים חייבים בחלה', 'חמש עשרה נשים' ועוד) כשייכות לסוג זה, (ראו וויס, משניות). אך כנגד התפיסה שכונן אפשטיין באשר לקדמותן של המשניות המספריות והכוללות הללו, ראו ניתוחו המקיף של הנשקה למשנת 'ארבעה שומרים הן', שעל פיו דווקא משנה כוללנית זו היא רובד מאוחר בהתפתחות מערכת השומרים שבהלכה התנאית (הנשקה, משנה ראשונה, עמ' 57).

[33] ראו לדוגמה דבריו של אפשטיין על היחס שבין תמיד למידות (מבואות, עמ' 36) ודבריו של אברהם גולדברג כי 'יומא' היא תוספתא לתמיד (גולדברג, תוספתא, עמ' 18 – 42). ובנושא זה אעסוק בהרחבה להלן סעיף 4.2.3.

[34] כך למשל גינצבורג בנוגע לקדמותה של מסכת תמיד (גינצבורג, תמיד, עמ' 43-44).

[35] ראו קרוכמל, מורה, עמ' רי"ט; פרנקל, דרכי משנה; הופמן, המשנה הראשונה, עמ' 15-28; הלוי, דורות הראשונים, כרך א חלק ה', עמ' 91 - 93 (שתיארך לדור שאחר החורבן); גינצבורג, הלכה, עמ' 41 -65. אפשטיין, תנאים, עמ' 31; 57; ליברמן, יוונית, עמ' 257 (בנוגע לביכורים ג); אלבק, מבוא למשנה, עמ' 85-87; מלמד, פרקי מבוא, עמ' 58-63; ספראי, הערות היסטוריות, עמ' 298-299; גולדברג, תוספתא, עמ' 18 – 42; גולדברג, ספר הלכה, עמ' 216; וראו הדיון והביבליוגרפיה אצל רוזן-צבי, הטקס שלא היה (עמ' 242-257).

[36] בבלי יומא יד ע"ב-טז, ע"א. לדיון מפורט על מסורות אלו ראו להלן סעיף 4.2.1

[37] ראו לדוגמה ההבדלים בין גינצבורג (הלכה, עמ' 41- 65) לאפשטיין(מבואות, עמ' 29).

[38] הלוי, דורות הראשונים, כרך א חלק ה', עמ' 91 – 93.

[39] הדוגמה העיקרית לכך היא עבודותיו של שמואל ספראי ששחזר את עבודת המקדש בשלהי ימי הבית השני תוך הישענות רציפה על מקורות חז"ל בכלל ועל תיאורי הטקס בפרט. ראו ספראי, עבודת האלוהים; הנ"ל, העליה לרגל. וראו מקורות נוספים המוזכרים לעיל הערה 9. היסטוריונים שחזרו את פעילות בית הדין הגדול שפעל בלשכת הגזית לפי מקורות חז"ל (אורבך, בתי דין; וראו סקירה ביבליוגרפית אצל לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 173, הע' 11), או את תהליכי ההתייוונות של ארץ יהודה. ראו למשל הצעתו של ליברמן שהניח [בעקבות אפשטיין, מבואות,

מייצג עדכני של גישה זו הוא זאב ספראי שבמסגרת פירושו למשנה המשיך באיתור ובשחזור ההיסטוריה הדתית של המקדש מתוך העדויות של המשנה כמו גם בהבחנה בין עדויות 'אותנטיות' ל'בית מדרשיות' ובין תיאורי טקס קדומים למאוחרים. ספראי סובר כי אין ספק שלחברה היהודית במאה השנייה היה מאגר זכרונות ממשי ומסורות קונקרטיות על המקדש ועל עבודתו. אמנם, כיון שייתכן שיד השכחה או גורמים אלו ואחרים יעצבו מחדש את הזיכרון ההיסטורי הציע ספראי שורה של מאפיינים וקטגוריות להבחנה בין מסורת 'אגדית' לבין מסורת ריאלית.[40]

1.3.2 הגישה הסינכרונית לחקר תיאורי הטקס

בכיוון אחר הלכו חוקרים שונים ב-30 השנים האחרונות, שראו ביצירה התנאית העוסקת במקדש ביטוי לעולמם של התנאים שפעלו אחר חורבן הבית ומרד בר כוכבא.[41] בזיקה למעבר בחקר המקרא מ'גנזיס לפואזיס' ובהשפעת הניו קריטיסיזם (new criticism) הקורא להנהרת הטקסט מתוך עצמו, נטו חוקרים לנטוש את ביקורת המקורות ואת הניסיון לעקוב אחר התהוות הטקסטים תוך העדפת כיווני מחקר סינכרוניים הקוראים את הטקסטים בצורה הוליסטית.[42] באופן תמציתי ניתן לומר כי חוקרים ערערו הן על יעילותו הן על תוקפו של החקר הדיאכרוני של המשנה. על יעילותו משום שלדעת חוקרים שונים תהליך העריכה האינטנסיבי של המקורות התנאיים הפך את חקר מקורות המשנה לספקולטיבי וחסר תועלת, ועל כן יש להפנות את תשומת הלב לעיסוק במשנה כיצירה הומוגנית שמשמעותה עולה מצירוף כלל המסורות המתלכדות בה יחד. או בניסוח אחר – העמדות, ההלכות והסיפורים שבמשנה אינם צריכים להיתפס כשיקוף

עמ' 44] כי המשנה (ביכורים ג) היא קובץ קדום שנוצר בימי הבית השני ולכן שחזר את הפולחן העממי ביהודה בימי הבית השני באמצעות השוואת האמור במשנה לדברי פילון האלכסנדרוני. ראו ליברמן, יוונית, עמ' 257-259; ובכיוון מפליג יותר בער, יסודות, עמ' 20; אורבך, משנה, עמ' 95); ביטון-אשקלוני, העליה, עמ' 46-68; לוין, יהדות, עמ' 65; פרידהיים, מפגש, עמ' 180.

[40] ספראי, ביכורים, עמ' 123-161; הנ"ל, זיכרון, עמ' 255 -303. הקטגוריות שספראי מונה הן בעיקר 1. רמת הריאליות והסבירות של המסורת. 2. אנכרוניזם הלכתי לעולם התנאי כעדות למקוריות. 3. התאמה למסורות מקדשיות אחרות. 4. אנונימיות. 5. התאמה למקורות חוץ רבניים או לממצא הארכיאולוגי. בכיוון קרוב הלך תלמידו, מיכאל בן-ארי, שעסק במסגרת עבודת הדוקטורט שלו במאפיינים השונים של 'מסרני המקדש' וברמת הדיוק והאמינות ההיסטורית של כל אחד מהם. בן-ארי, זיכרון; הנ"ל, תחומי. בכך נשען בן-ארי על עבודתו של אברהם ביכלר שפתח את חיבורו 'הכוהנים ועבודתם' ברשימת 'מסרני המקדש' תוך יצירת הבחנות שונות בין בעלי אוריינטציה היסטורית ובעלי מגמות אחרות. ראו, ביכלר, הכוהנים, עמ' 15-37. אך ראו הביקורת של אלון על לתיזת 'בית המדרש הכוהני שבלוד' (אלון, מחקרים א, עמ' 259) והניתוח המחודש של בן ציון רוזנפלד על חכמי לוד שתיקף מחדש חלק ממסקנותיו של ביכלר והציע רעיונות נוספים רוזנפלד, לוד, עמ' 12-13; וראו עוד אנקר, ר' יהודה, עמ' 38-40. אפשטיין עמד על מקומו הדומיננטי של ר' יהודה בן עילאי במסורות המקדש ובהלכותיו וקשר תופעה זו לשייכותו של ר' יהודה לבית המדרש הכוהני של לוד. אפשטיין, מבואות, עמ' 106-107. אנקר, ר' יהודה, עמ' 40-45. על כך שר' יהודה משמר מסורות קדומות ראו שם, עמ' 61-62.

[41] את ניצני הביקורת על הגישה השמרנית אפשר לראות בביקורתו של הרמן בלומברג על המסה של גינצבורג על מסכת תמיד ראו בלומברג, תמיד (וחזר על מסקנותיו ניוזנר, תמיד). וראו שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 26-27. פרידמן, תוספתא, עמ' 240 – 432). פליישר, לקדמוניות, עמ' 419); שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 25 – 26; רוזן-צבי, הגוף, עמ' 51. לסקירת מגמות במחקר העדכני של תיאורי הטקס ראו רוזן-צבי, כיוונים חדשים, עמ' 242-243.

[42] שטרנברג, הפואטיקה, עמ' 14.

העמדה של התנא המוסר (או התנא מושא הסיפור) שלו מיוחסת המימרא אלא לעמדת העורך, ולכן באופן עקרוני יש לקרוא את תיאורי הטקס על סמך הקשרם במשנה ולא כקבצים נפרדים ועצמאיים.[43] הסממנים השונים שנתפסו בעבר כאינדיקציות לריבוד ה'ארכיאולוגי' של המשנה נתפסים כיום על ידי חוקרים כמשה סימון-שושן, ישי רוזן-צבי ואחרים כמבטאים את המורכבות הרטורית של המשנה.[44] ביטול האבחנה הכרונולוגית בין 'סיפור' (קדום, היסטורי) ל'הלכה' (מאוחרת, נורמטיבית) בתיאורי הטקס פותח את השער לאפשרויות חדשות. עתה ניתן לראות בתיאורי הטקס שיקוף של שיח הבית מדרשי המובע במשנה לרוב באופן הלכתי, ואת אופן ההבעה הנארטיבי של תיאורי הטקס יש לייחס, על פי השקפתם של רוזן-צבי ואחרים, למהלך רטורי מכוון של התנאים בני סוף המאה השנייה לספירה.[45]

ערעור נוסף, על תוקפה של הקריאה המסורתית קשור בעבודתם של חוקרים שערערו על אמינותן ההיסטורית של העובדות המופיעות בתיאורי הטקס כמשקפות את הפולחן במקדש בשלהי ימי הבית השני. כך נקטו דיוויד גודבלאט ואחרים ביחס לתיאורי הסנהדרין שפעלה במקדש, ג'פרי רובינשטיין ביחס לכמה מהמוטיבים המופיעים בתיאורי חג הסוכות, הרמן שטוקל ביחס לחלק מתיאורי עבודת יום הכיפורים, ורוזן-צבי ביחס לטקס הסוטה. הם טענו כי בחינה מדוקדקת של פרטי הטקסים המופיעים במשנה והשוואתם לתיאורים המופיעים בספרות הבית השני חושפת אנכרוניזמים רבים המלמדים כי מוטיבים ריטואליים שונים המופיעים בתיאורי הטקס אינם משקפים את ההווי הירושלמי של המאה הראשונה אלא את עולמם של התנאים מחברי

[43] גישה זו נשענת, בין השאר, על עבודותיו השונות של ניוזנר שהדגיש את המשמעויות הכוללות של מסכתות המשנה (ושל המשנה בכלל). ניוזנר העדיף פעמים רבות קריאה רציפה של טקסטים תנאיים ללא הבחנה ואיתור החספוסים המאפשרים לקורא להבחין בין המקטעים השונים של הטקסט. (ראו ניוזנר, המשנה). ניוזנר אמנם ריבד את המשנה לשכבותיה וביקש להבחין בתוך כל מסכת בין השכבות השייכות לתקופת הבתים, דור יבנה ודור אושא וכו'. אמנם ריבוד זה נעשה לרוב ללא התייחסות של ממש אל כלי הניתוח הדיאכרוניים שהוצעו במחקר שקדם לו. במובן זה הריבוד הדיאכרוני שהוא עצמו הציע הוא דמיוני ממש (ראו ביקורתו של שעיה כהן, משנה) ומבוסס לעיתים על תרגומים שגויים מעברית לאנגלית (ליברמן, טרגדיה או קומדיה). וראו עוד אלכסנדר, גישה ספרותית. דוגמה להשפעת המתודולוגיה של ניוזנר על חקר תיאורי הטקס יש בעבודתו המקיפה של ג'פרי רובינשטיין (Rubenstein) על חג הסוכות (ראו רובינשטיין, סוכות, עמ' 103-104). בזיהוי תפקידו, רמת מעורבותו ומגמותיו של עורך המשנה עסק וולפיש בעבודותיו השונות. וולפיש הושפע מניוזנר ופיתח כלים לניתוח דרכי העריכה של המשנה, כלים שבאמצעותן ביקש להגדיר ולהנהיר את המגמה והמשמעות של רבים מפרקי המשנה. אמנם בשונה מניוזנר וולפיש השתמש בביקורת הגבוהה של המשנה כדי לתחם את מרחב הפעולה של עורך המשנה. ראו באופן כללי וולפיש, שיטת העריכה; ניתוח בשיטה זו של תיאורי מקדש נמצא במאמרו וולפיש, מגמות. על מקומו של העורך ראו בפרט וולפיש, עמ' 23 – 24.

[44] 'This requires us to think about ritual narrative in the Mishnah first and foremost from a literary and rhetorical perspective' (רוזן-צבי, כיוונים חדשים, עמ' 245; שם, עמ' 243; סימון-שושן, הלכה למעשה, עמ' 62; פורסטנברג, טהרה, עמ' 4; כהן, זכרונות, עמ' 57-58).

[45] דרך מחקר זו מושפעת בין השאר מן העבודות של ניוזנר (ושל תלמידיו) שראו בעיסוק הנרחב של המשנה במקדש ביטוי לאסקפיזם יהודי שבמסגרתו נמלטו היהודים שבירתם נחרבה ומקדשם נשרף אל 'מרחב טקסטואלי' שבו העולם המקדשי האידילי המשיך להתקיים בתוך חלל פנימי מוגן שטיבו הטקסטואלי והמופשט הגן עליו מפני פשיטות הקלגסים ובו התקיימה עבודת הקורבנות ללא מפריע. ניוזנר הביע את עמדתו במאמר מפורסם שצוטט רבות (ניוזנר, מפה), שבו תיאר את סדר קודשים כמפה של טריטוריה בדיונית: 'It decsribes with remarkable precision and concrete detail, a perfect fantasy' (שם עמ' 113). על גישתו של ניוזנר ראו עוד קרמר, סבל, עמ' 54. קרמר מנסח את הדברים בתמציתיות הרלוונטית במיוחד לתיאורים הספרותיים של המקדש: 'Whatever the nuance, one thing is clear: the reaction of the Mishnaic rabbis to the destruction and defeats is to retreat into imagined, eternal perfection'.

התיאורים.[46] בד בבד עם אובדן טעם חשיפת ההיסטוריה, האירוע, הגנוז בסיפורים גבר העניין בלימוד הסיפורים עצמם. וחוקרים התמקדו פחות ופחות בשחזור הווי המקדש והתמקדו בהבנת הסיפורים שסופרו על המקדש. מהלך מחקרי זה, שערער את האמינות ההיסטורית של תיאורי הטקס שבספרות חז״ל, קשור לשינוי מחקרי רחב יותר הנוגע לשאלת ההיסטוריות של ספרות חז״ל באופן כללי.[47] בקיצור נמרץ ניתן לומר כי אם עד מחצית המאה ה-20 חוקרי תלמוד והיסטוריונים של ימי הבית השני נטו לראות בספרות חז״ל מקור המשמר עדויות היסטוריות ותפקידם של החוקרים הוא לאתר את הגרעין ההיסטורי (ולקלף ממנו את התוספות האגדיות המעטרות אותו),[48] הרי שבעשרות השנים האחרונות רווחת גישה סקפטית הרבה יותר באשר למהימנות ההיסטורית של ספרות חז״ל. סקפטיות זו נובעת לא רק מ׳זלזול׳ בערך ההיסטורי של העובדות המופיעות, אלא מן הטענה שדוברה העיקרי היה יונה פרנקל, כי מגמתם של סיפורים אלו איננה היסטורית אלא פדגוגית ומשכך, קריאה היסטורית דווקנית של פרטים המופיעים בסיפורים שבספרות חז״ל היא החמצה מהותית של טיבה של ספרות זו.[49] לפי ניסוח רדיקלי של

---

[46] מחקר נרחב הוקדש לנושא תיאורי בית הדין הגדול שבירושלים ודרכי פעילותו, ותיאורים אלו דומים לתיאורי הטקס (הן בלשונם הן במיקומם הקשור לעבודת המקדש). לסקירת הספרות ראו סיכומה של ברקוביץ, עונש מוות, עמ׳ 15. ג׳פרי רובינשטיין עמד על אנאכרוניזמים המופיעים בתיאורי חג הסוכות שבמשנה (רובינשטיין, סוכות); הרמן שטוקל טען כי כמה מהמוטיבים המופיעים בסדר העבודה שביומא משקפים את הווי בית הכנסת כפי שזה התפתח אחר החורבן (שטוקל, יום הכיפורים, עמ׳ 25 – 26) וקדם לו עזרא פליישר שהזהיר מפני שימוש בתיאורי תפילה בבית המקדש במסגרת תיאורי הטקס כמקור היסטורי לשחזור תולדות התפילה. לדבריו של פליישר יש לנהוג בעדויות אלו בזהירות שמא מסדרי המשנה שפעלו בתקופה שבה התפילה הקבועה הייתה מציאות מובנת מאליה היו חייבים לתאר את בית המקדש כמקום שבו מתקיימת תפילת הקבע. הנחת המוצא של פירוש זה היא המעורבות והאחריות של הדורות המאוחרים של התנאים לתיאורי הטקס כפי שהם לפנינו (פליישר, לקדמוניות, עמ׳ 419). שטוקל העלה טיעון נוסף: לדעתו, הגישה העוינת את הכהונה המשתקפת במשנת יומא מקשה לקבל את ההנחה כי תיאור הטקס התבסס על המסורות האותנטיות שנהגו במקדש. שטוקל, שם, עמ׳ 23. טיעון זה הוא חלק משורת שיקולים שמעלה שטוקל בעבודתו כדי לאשש את הקריאה במסכת יומא כקריאה בטקסט פרשני המתבסס בעיקר על המקרא ופחות על המציאות ההיסטורית. לדעתו, המחלוקות בנוגע להיבטים מרכזיים בניהול הטקס (לדוגמה יומא ז, ג) מעידות כי הבסיס לטקסט אינו מסורות אלא פרשנות (שם). ישי רוזן-צבי טען כי קשה לראות ברשימת מומי הכוהנים שבבכורות רשימה עתיקה מימי המקדש והציע לפרשה על רקע ׳עליית העיסוק בגוף הגברי במאה השנייה׳ (רוזן-צבי, הגוף, עמ׳ 51). במחקרו על טקס הסוטה טען כי הטקסט המופיע במסכת הוא טקס בית מדרשי דמיוני שלא התקיים בפועל (רוזן- צבי, הטקס, 163). רוזן-צבי טען כי רוב התיאורים המקדשיים הם תיאוריה בית מדרשית חסרת רקע ריאלי וכי: ׳מה שהיה, מה שיהיה, ומה שראוי להיות משמשים במסכת זו שוב ושוב בערבוביה ובלא הבחנה׳ (הערה 60 בעמ׳ 164). אמנם הוא סייג דבריו בנוגע לחלק מתיאורי הטקס (שם עמ׳ 245 הע׳ 16).

[47] וראו סקירתו המקיפה של טרופר, כחומר, עמ׳ 13-14. וגם לוין, תעניות, עמ׳ 22-25.

[48] זאת באמצעות הבחנה בין החומר ה׳אגדי׳ לריאלי (ומתוך כך ההיסטורי) ובירור הנוסח המדויק והמקורי של סיפור זה או אחר, ו/או המכנה המשותף של הסיפורים במסורות מקבילות. ראו ספראי, ארץ ישראל, עמ׳ 161-162; לוין, תעניות, עמ׳ 22, הע׳ 27.

[49] הטענה העקרונית היא כי בניגוד לספרות המקראית העוסקת הרבה ב׳דברי הימים׳, ספרות חז״ל אינה כתובה על ציר היסטורי, ולהיסטוריה ערך מועט אם בכלל בתוכה (ראו באר, יהדות, עמ׳ 10; לאנכרוניזם המהותי של ספרות חז״ל ראו ירושלמי, זכור, עמ׳ 35-37), אולי עקב הירידה הכללית ממעורבות בזירה הפוליטית (מומיליאנו, תרבות, עמ׳ 344-345). את היעדר העניין של חז״ל בהיסטוריה הגדיר משה דוד הר כך: ׳...דומה, שלא היתה בעולמם שאלה משעממת וחסרת כל ענין כמו השאלה בדבר הצורך והתועלת שבתיאור של מה שאירע בדיוק׳ (הר, היסטוריה, עמ׳ 142; וראו מיליקובסקי, סדר עולם, עמ׳ 7). לענייננו חשובה במיוחד הקביעה הפוזיטיבית של יונה פרנקל שהדגיש בעשרות מחקרים כי יצירתם של חז״ל אינה יצירה היסטורית שמשקפת ניסיון מודע לשמר את העבר, אלא יצירה ספרותית אמנותית ששואפת לחנך את הציבור (פרנקל, סיפור האגדה, 15-23). קביעה זו הניחה את היסודות לקריאה הרואה בתיאורי המעשים תיאורים ספרותיים בעלי מגמה חינוכית יותר מאשר תיאורים ריאליים בעלי מגמה היסטורית ולניתוח ספרותי של הסיפורים כיחידות טקסטואליות סגורות ברוח קביעתו של רומן יעקובסון על טיבה של הלשון הספרותית כ׳מתייחסת לשדר עצמו, ומתרכזת בשדר עצמו, בשביל עצמו, וללא התכוונות למוצגים שמחוץ לשדר׳ (ג׳ייקובסון, לשון, עמ׳ 356). ראו פרנקל, דרכי האגדה; הנ״ל, שאלות הרמנויטיות. על שיטתו של פרנקל בחקר ספרות חז״ל ראו לוינסון, מבוא, עמ׳ 1-2 (וראו גם רובינשטיין, סיפורים תלמודיים). לאחרונה הצביע סימון-שושן על בעייתיות בקריאה הא-היסטורית של ספרות חז״ל. לטענתו, פרנקל וההולכים בעקבותיו אישׁשו את קריאתם דרך בחירה סלקטיבית של סיפורים בעלי אופי ״אגדי״ והתעלמו מסיפורים אחרים השייכים

גישה זו, הממד ההיסטורי המשתקף בסיפורים שבספרות חז״ל אינו התקופה שעליה ספרות זו מדברת (במקרים רבים מעשים מתקופת הבית השני) אלא תקופת יצירתה של ספרות זו (דהיינו שלהי המאה השנייה וראשית המאה השלישית במקרה של הספרות התנאית). כפי שהגדיר דניאל בויארין, אל לנו להשתמש במקורות כדי לחשוף את ה׳עבר׳ שבו עוסקים הסיפורים אלא את ההווה שבו הם סופרו, לא לשחזר את קורות גיבוריה של ספרות זו אלא את עולמם של מספריה ומחבריה.[50]

לסיכום, בהשפעת השינויים העקרוניים בחקר המשנה (וספרות חז״ל בכלל) נוטים כיום חוקרים רבים לקרוא באופן סינכרוני את תיאורי הטקס ולוותר על ההבחנה הדיאכרונית בין הנארטיבי (הקדום) להלכתי (המאוחר). הנארטיב שוב אינו נתפס כ׳תיעוד׳ היסטורי שגובש בשלב מוקדם יותר על סמך זכרונות המקדש אלא ככלי רטורי המביע את עמדות החכמים במגוון דרכים. לאור זאת מוקדש חלק נרחב מחקר תיאורי הטקס להנהרה מחודשת של הטקסטים לאור זיקות תרבותיות והקשרים אידיאולוגיים שסבבו את עולמם של המחברים דהיינו התנאים בשלהי המאה השנייה וראשית המאה השלישית לספירה, והתמעטו הקריאות המסבירות את תיאורי הטקס על הרקע של העולם הדתי וההקשרים האידיאולוגיים של עולמם של הפרושים ושל המקדש בשלהי ימי הבית השני.[51] בהקשר זה מספר מחקרים העוסקים בתיאורי הטקס שאימצו באופן רדיקלי את הביקורת על המחקר השמרני, נטשו את החיפוש העובדתי אחר המקדש המשתקף בתיאורים שבמשנה ונטו להתמקד בשאלות מחקר שאפשר להגדירן כרטוריות, דהיינו כלפי מי כוון הטקסט ואיזו מטרה (פוליטית, תרבותית) הוא משרת.[52] גישה מעין זו מופיעה בספרה של בת׳ ברקוביץ: ׳*Execution and Invention*׳ שהציעה כי תיאורי בית הדין שבמסכת סנהדרין נועדו לצורך תיקוף סמכותם של חכמים על סביבתם החברתית,[53] ובספרו של נפתלי

יותר לצד ה״הלכתי״ של ספרות חז״ל. סיפורים מעין אלו, בהגדרה, נושאים אופי היסטורי באשר עצם טענתם ללגיטימיות המעשה ההלכתי נשענת על ׳התרחשותם באמת׳, אשר על כן גם אם היסטוריון מודרני לא יקבל סיפורים אלו כ׳היסטוריה׳ הרי מזווית המבט של הכותב אלו אירועים היסטוריים. שושן, הלכה, עמ׳ 8-10. אכן גם פרנקל עצמו הבחין בין מקורות ׳אגדיים׳ ל׳הלכתיים׳ כשהאחרונים נשאו בעיניו אופי ראלי יותר (פרנקל, סיפור האגדה, עמ׳ 366).

[50] בויארין, הבשר שברוח, עמ׳ 10, 16, 21; מאיר, סוגיות; רובינשטיין, סיפורים, ושם ביבליוגרפיה. וכפי שכתב פרנק פולק – ׳המספר עשוי ליצור תמונה היסטורית מהימנה בדרך הבדיה׳ (פולק, הסיפור במקרא, עמ׳ 304).

[51] ראו לדוגמה הערתו המעניינת של סתי׳ שוורץ, שאדון בה במקומה, על הקונטקסט הרומי של פרט מטקס הביכורים (שוורץ, חברה ים תיכונית, עמ׳ 154; הנ״ל, כבוד, עמ׳ 391) והפירושים החדשים שניתנו לתיאורי מיתות בית הדין (לוברבוים, צלם אלוהים, שם עמ׳ 181; 185; ברקוביץ, עונש מוות).

[52] לגישה כזו בחקר המקור הכוהני שבתורה ראו וואט, ריטואל ורטוריקה. וואט מדגיש את הצורך לשאול איזו מטרה משרת הטקסט – כיצד הוא מבקש לפעול ולשכנע את קהל השומעים ולאיזה צורך. לא רק לפרש מה הטקסט ׳אומר׳ אלא להבין מה הוא ׳עושה׳ ראו שם עמ׳ 30-31. לגישה כזו בחקר המדרש ראו שרמר, מדרש והיסטוריה, ובמיוחד ביקורתו על אורבך, שם עמ׳ 6 הערה 5.

[53] ראו ברקוביץ, עונש מוות, עמ׳ 18 ולאורך הספר. בנוגע לקריאה הרטורית של תיאורי הטקס (היינו ההקשרים ה׳שכנועיים׳ וה׳חינוכיים׳ [בניגוד לתיעודיים ופרשניים] של טקסטים אלו ראו הגדרתה הבהירה (שם, עמ׳ 7) של ברקוביץ המבחינה בין תפיסה של ספרות חז״ל כספרות של ׳קוראים׳ שפניהם מכוונים אל הטקסטים הקאנוניים הקדומים להם שאותם הם מפרשים, לעומת הגדרתה של ספרות חז״ל כספרות של ׳מנהיגים׳ המגיבים לסיטואציות היסטוריות באמצעות הטקסטים שאותם הם יוצרים.

כהן: *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis* (2013).[54] בחלק הראשון של מחקרו מבקש כהן לאשש את ההנחה שניתן להגדיר את תיאורי המקדש כז'אנר ספרותי מובחן ולכן הוא מחפש משמעות כוללת העולה מכלל תיאורי הטקס.[55] הוא מייחס קורפוס ספרותי זה לחכמים שיצרו את המשנה בראשית המאה השלישית לספירה.[56] לאור זאת הוא טוען כי המפתח להבנת תיאורי הטקס מונח בניסיונם של חכמים להשליט את סמכותם על החברה היהודית שבה פעלו, דרך ציורם הפיקטיבי של קודמיהם (הפרושים) כבעלי סמכות על עבודת המקדש ועל הכוהנים וממילא על הספירה הדתית כולה.[57] לשיטתו, תיאורים אלו מקנים סמכות ועוצמה לחכמים הנתפסים כממשיכיהם של הפרושים המופיעים בתיאורי טקסי המקדש.[58]

כיוון נוסף שהתפתח במחקר הוא הבנת תפקידה של פרשנות המקרא במסגרת עיצוב תיאורי הטקס. כחלק מהמעטת משקלו של הרכיב ההיסטורי בתיאורי הטקס נטו חוקרים לאתר את ההקשרים הפרשניים העומדים בבסיס יצירתם של תיאורי הטקס וכך להסביר את הריטואלים המתוארים במשנה כנובעים מפרשנות ולמדנות תנאית של המקרא ולא כתיעוד היסטורי.[59] קריאת תיאורי הטקס באופן סינכרוני הובילה גם לפירושם לאור הקשר תרבותי מאוחר יותר. שהרי אם תיאורי הטקס שוב אינם משקפים את הריאליה של המקדש אלא את עולמם של

[54] כהן, זכרונות. ספר זה הוא עיבוד של עבודת הדוקטורט שלו על תיאורי הטקס (כהן, ריטואל).

[55] כהן מבקש להגדיר את תיאורי הטקס כז'אנר מובחן לאור שלושה מאפיינים עקרוניים: תוכן (דהיינו עיסוק בטקסים שהתרחשו בעבר במקדש), אוצר מילים משותף וסגנון סיפורי ייחודי לתיאורים אלו (ראו כהן, ריטואל, עמ' 25 ואילך). אולם, כפי שכהן בעצמו מודה, אף לא אחת מההגדרות יציבה. לדוגמה, כהן הקדיש מאמץ להוכיח את קיומם של נוסחאות פתיחה לתיאורי הטקס, במיוחד הפתיחה בכותרת (להגדרתו) 'כיצד X' , אך האמנם אפשר לומר כי את תיאורי הטקס מאפיינת נוסחת פתיחה כלשהי? הרי כפי שברור גם לו (שם, עמ' 27, עמ' 36-39; עמ' 43) ישנם תיאורי טקס שנפתחים בכותרת המנוסחת אחרת (פסחים ה, א ['הפסח נשחט']) וכאלו הנפתחים ישירות בנארטיב (יומא א, א) והנוסחה החשובה עבורו (כיצד X', שעליה הוא דן בעמ' 31 – 43) מופיעה בהקשרים שאינם שייכים לז'אנר (המדומיין לדעתי), כגון 'כיצד מברכים' (ברכות ו, א) וכו'. אם כן איזו משמעות יש להגדרתיו? האם כל הדיון במילה 'כיצד' איננו בבחינת 'הררים התלוים בשערה'? יתרה מכך, כהן מייחס למוטיבים חוזרים במשנה משמעות של נוסחאות קבועות המאפיינות את ה'שיח' של תיאורי הטקס. כך לדוגמה הוא מגדיר את הלשון החוזרת 'תקעו והריעו ותקעו'. (הנ"ל, שם, עמ' 29, הע' 103). אולם הגיוני שמטבע הלשון החוזר נובע פשוט מציטוטים חוזרים במשנה של תיאורי טקס קדומים בתיאורי טקס מאוחרים וראו להלן סעיף 4.2.3.3.

[56] כהן, ריטואל, עמ' 1, 4 ובעיקר הדיון בעמ' 17-21.

[57] כהן הדגיש כי המפתח לפירושם של תיאורי המקדש בהבנת הצורך הקונקרטי של חכמי שנת 200 לס' לערך ליצור ספרות מעין זו: 'In contrast to these earlier explanations, I argue that the most compelling and fruitful explanation for why the rabbis who created the Mishnah focused to such a great extent on the Temple in the Mishnah is that the Temple and its ritual were useful to them in their own time, in the late second and early third centuries' (כהן, זכרונות, עמ' 3). טענתו בנוגע להקשר הפוליטי של הכתיבה הארכאית שבמשנה מתבססת על טענותיהם הקודמות של סימון-שושן ורוזן-צבי כי השילוב בין הפן התיאורי המתייחס לאירוע החוזר על עצמו באופן קבוע בעבר ובהווה לבין הפן האפודיקטי-הציווי מתקף את הסמכות של הטקס. דהיינו בשל העובדה שכך קרה (הפן התיאורי) אנו למדים כי כך צריך לקרות (ראו רוזן-צבי, כיוונים חדשים, עמ' 247. וראו כהן, זכרונות, עמ' 60-63). טענתו של כהן מתבססת על טענות אלה ואף מרחיבה אותן (ומדגישה מאוד את הממד הפוליטי). עיקרון זה ביטאה גם בת' ברקוביץ בעבודתה על תיאור דרכי ההוצאה להורג שבמשנה הדומים במובנים רבים לתיאורי הטקס (ראו ברקוביץ, עונש מוות). בדרך פרשנית קרובה נקט וואט במחקריו על המקור הכוהני. וואט ראה בויקרא 1-16 טקסט שמטרתו לתקף את הסמכות של השושלת הכוהנית על הפולחן וניסה להראות כיצד מוטיבציה זו עיצבה את הטקסטים כפי שהם ערוכים לפנינו.

[58] ולא בכדי טרח כהן לאתר בכל מקום שהדבר אפשרי סימנים לפיקטיביות של התיאור שבמשנה. כהן, זכרונות, עמ' 3. ולאורך כל הספר. רעיון זה הוצע במחקר כבר קודם באופנים שונים ראו ניוזנר, יהדות, עמ' 268; רובינשטיין, סוכות, עמ' 104; רוזן-צבי, הגוף, עמ' 55.

[59] ראו דיונו של שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 21-23; שטוקל שם מציע מספר שיקולים כדי לתמוך בהצעה שתיאור סדר עבודת יום הכיפורים <u>אינו</u> מתבסס על היכרות אינטימית של חכמים עם סדר העבודה של הכוהן הגדול ביום הכיפורים אלא על פרשנותם את הפסוקים, מה שמסביר בין השאר את המחלוקות הנוגעות להיבטים מרכזיים בניהול הטקס. ולכן מסקנתו בדיונו שם היא – '...exegetical skills rather than ritual memory played a significant role in the formation of Mishnah Yoma'.

המספרים (חכמים בני המאה השנייה) הרי שאין להסביר את הפולחן המתואר בהם לאור ההקשר הדתי והפוליטי של המאה הראשונה לספירה אלא על רקע ההקשר התרבותי והפוליטי של המאה השנייה.[60]

1.3.3 הגישה הדיאכרונית, הגישה הסינכרונית ושאלת 'המקדש במשנה'

כידוע אחד המאפיינים של המשנה הוא עיסוקה הנרחב במקדש: כרבע ממנה לפי הגדרות מצמצמות וכמחצית לפי הגדרות מרחיבות.[61] חוקרים רבים העניקו הסברים מגוונים לטיב העיסוק במקדש במשנה ולמגמתו. אלא שמתן מענה לשאלה – לשם מה ומדוע עוסקת המשנה באופן כה אינטנסיבי במקדש – קשור בקונטקסט ההיסטורי שבו מעמידים עובדה ספרותית זו. ניתן להפנות את השאלה אל עורכי המשנה ולשאול מדוע כ-130 שנה לאחר חורבן הבית, הפיכת ירושלים למקום משכנו של הלגיון העשירי, בנייתה תחת שלטונו של אדריאנוס (117-138) כעיר רומית בשם 'איליה קפיטולינה' וחורבן ארץ יהודה בעקבות מרד בר-כוכבא,[62] מצאו אלו לנכון

[60] ראו למשל הערתו של שורץ על הזיקה בין טקס האדוונטוס הרומי לטקס הביכורים (שורץ, חברה ים תיכונית, עמ' 154; הנ"ל, כבוד, עמ' 391), שבה נדון בפירוט בפרק על הביכורים. וראו רוזן-צבי, הגוף, עמ' 51.

[61] רוזנפלד, יחס רבי, עמ' 255-256. לרשימות והגדרות מרחיבות יותר ראו קרמר, המשנה, עמ' 310; כהן, זכרונות, עמ' 1-2; אלמן, סדר, עמ' 59. קרמר כתב: 'perhaps the Mishnah's most surprising feature is the proportion of its laws dedicated to the Temple cult'. לכך שאחת ממטרותיהם של התנאים הייתה העמדת 'מערכת שלמה של תחליפים לעבודת המקדש' ראו זוסמן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 73, הע' 238 והספרות הנזכרת שם. מעניין להשוות את היקף העיסוק במקדש ועבודתו במשנה להיקף העיסוק בהם בקורפוסים נוספים. בנושא זה עסק בן ציון רוזנפלד במספר מאמרים (רוזנפלד, יחס רבי; הנ"ל, עתיד בצל עבר; הנ"ל, ירושלים והמקדש). רוזנפלד עמד על הדומיננטיות של אזכור ירושלים והמקדש בתוספתא והציע פשר היסטורי לכך (רדיפות שגברו לאחר מות רבי, ראו: הנ"ל, עתיד בצל עבר) השוואה סטיסטית בין אזכורם של ירושלים והמקדש במשנה ובתוספתא (מספר המילים המוקדש לנושא ביחס לאורכו של החיבור) לבין החיבורים המדרשיים וכן השוואת חיבורים אלו בינם לבין עצמם היא בעייתית שהרי המדרשים מוכתבים במידה רבה על ידי התוכן המקראי עליו הם נסובים. כך המכילתא עוסקת פחות במקדש מאשר הספרי במדבר אך הדבר נובע מן הסתם מההבדל שבין ספר שמות לספר במדבר (רוזנפלד, ירושלים והמקדש, עמ' 197). בהקשר לספרות האגדה המאוחרת יותר העיר אלן מינץ הערה חשובה אודות זכרונות ירושלים שבמדרש איכה רבה (מאה חמישית-שישית): 'התדמית-בדיעבד של ישראל ראויה לציון בגלל מה שהיא מתעלמת ממנו יותר מאשר בגלל מה שהיא מתעכבת עליו. <u>כל העולם של טקסי בית המקדש – הכוהנים, הלווים, בגדי הכהונה, הקורבנות, עבודת יום הכיפורים – שוב נעדר בצורה בולטת מאיכה רבה</u>....על פי אסופת המדרשים שבידינו, שנושאה האחד והיחיד הוא החורבן, ירושלים האבודה היא חומרית הרבה יותר מאשר פולחנית דתית' (מינץ, חורבן, עמ' 60 – 61). יש לתהות האם היקלשות זה של העיסוק במקדש באיכה רבה היא תופעה ייחודית למדרש זה או שהיא משקפת תופעה רחבה יותר. בנוגע לירושלמי אנו יודעים כי אמוראי ארץ ישראל עסקו במסכתות סדר קדשים (כמו גם סדר טהרות) בישיבות ארץ ישראל בדומה לשאר הסדרים (זוסמן, סוגיות בבליות, עמ' 9 - 13) ועיסוקם היה רחב היקף (יהושפט הראל מנה 383 [במקום אחר 385] סוגיות שיש להן זיקה למשניות סדר קודשים, ראו הראל, סוגיות ארץ ישראליות, עמ' ט, 15; 49). אמנם ירושלמי זה כנראה לא הועלה על הכתב יחד עם שאר הסדרים וזוסמן שיער שאובדן זה אירע סמוך לעריכת הירושלמי: 'ולא מן הנמנע שגם את אובדנו של התלמוד הירושלמי לסדרים קדשים וטהרות – סדרים שהם בעיקרם הלכתא למשיחא – יש לתלות בכך שהם נשארו 'תורה שבעל פה' שלא זכו להיכתב בספר ונשכחו' (זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 355, הע' 110; הראל, שם, עמ' 241). על העיסוק בסדר קדשים אצל הראשונים ראו זוסמן, פירוש הראב"ד; פוקס, תמיד; קנרפוגל, יעדי לימוד

[62] לתיאור חורבן ירושלים ראו יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ז, 1-2; לעדות הארכיאולוגית ראו רייך, חורבן. בנוגע להפיכת ירושלים ל'איליה קפיטולינה' קודם למרד בר-כוכבא ראו קאסיוס דיו, תולדות הרומאים סט 11-15; אשל, מערות; קינדלר, נוסדה; לתוצאות הרדיקאליות של המרד וחורבן יהודה ראה זיסו, הישוב; שחר, תוצאות, עמ' 121.

לעסוק באופן כה רחב במקדש?[63] מדוע אתר שומם שכנראה הפך למקדש אלילי,[64] המשיך לנכוח בבתי המדרש באופן אינטנסיבי.[65] ניסוח השאלה באופן כזה מוביל לתשובות הקשורות במגמתו של העורך, וכך חוקרים שזיהו את תיאורי המקדש עם שכבת העריכה של המשנה נטו להפיק מתיאורים אלו תובנות היסטוריות הקשורות לעולמם של חכמים בשלהי המאה השנייה. כך למשל הוצע לראות בעיסוק <u>המתמשך</u> במקדש עדות לעקשנותה של התקווה לבניית המקדש מחדש ולתקוות המשיחיות שהמשיכו להתקיים בחברה היהודית זמן רב אחר החורבן.[66] או להפך, ברוח מאמרו של יעקב ניוזנר: 'Map without Territory: Mishnah's System of Sacrifice and Sanctuary', שבו הוא תיאר את סדר קודשים כמפה של טריטוריה בדיונית,[67] תיאורי המקדש משמשים עבור היהודי 'מפלט': המקדש לא נחרב במשנה משום שהמשנה 'מכחישה' את החורבן ומשמשת חלופה טקסטואלית עבור היהודי הנמלט מההיסטוריה אל תוך החלל הספרותי של המשנה שבו החורבן מוכחש.[68] מהצד האחר, חוקרים שהדגישו את ההיבט הדיאכרוני של תיאורי הטקס וייחסו את עיקר יצירתם לשכבה קדומה של המשנה, נטו להציע תשובות מעולם ה'שימור' דהיינו – הלכות המקדש, תיאורי טקסיו וחומרים ספרותיים אחרים הקשורים בו התהוו בזיקה למקדש חי ופועל. ההסבר לשימור טקסטים אלו אינו נעוץ בפשר חדש לעיסוק במקדש בשלהי המאה השנייה אלא פשוט באופיה השמרני והלקטני של ספרות חז"ל, שתפקידם העיקרי היה שימור המסורות הקדומות שירשו מהתנאים שקדמו להם.[69]

---

[63] להצגות שונות של שאלה זו ראו כהן, זכרונות, עמ' 1-2; רוזנפלד, יחס, 153; אליאב, הר ללא בית, עמ' 173; כהן, המשנה, עמ' 960. קרמר, סבל, עמ' 53 ואילך; בן-שחר, היסטוריה מקראית, עמ' 40-41; גולדשטיין, מחקרים. השאלה מפנה את תשומת הלב אל התופעה הכוללת של עיסוק במקדש לאחר חורבן. אך מובן מאליו שכדי לענות באופן רציני על שאלה זו יש לרדת לרזולוציה הקשורה הן להקשר ההיסטורי המדויק של כל מקור והן לתוכן שלו. שהרי לא הרי הלכות קודשים הקשורות במישרין בניסיון של דור יבנה לעשות טרנספורמציה להלכות המקדש לצורך נתינת מענה לעם אחר חורבן המקדש (טפלר, בית המקדש, עמ' 57; אדרת, עדויות, 254-255. וביבליוגרפיה שם, עמ' 2-5) כהרי מקורות העטופים בביטויים משיחיים המשקפים עיסוק במקדש כחלק מציפייה קונקרטית לחידושו הקרוב (ראו בן שלום, תהליכים; ספראי, ירושלים; שחר, חורבן, 146-150). בנוגע לזיקה אל המקדש וסמליו בחוגים רחבים יותר יש לתת את הדעת לממצא החומרי מבתי הכנסת של המאות ה-2-3 שמעיד על זיקה עמוקה למקדש וסמליו (ראו לוין, ממרכז) ולעדויות על העליה למקדש אחר החורבן (ספראי, העלייה). להעתקת המקדש וירושלים למרחבים שמיימיים תוך שלילת העיר הארצית והמקדש הארצי בחוגים יהודיים-נוצרים ראו ניר, ירושלים. ושם ספרות נוספת.

[64] לדיון ראו אליאב, הדריאנוס.

[65] בבתי הכנסת המשיכו להתחלף המשמרות (ראו אורבך, משמרות ומעמדות; יהלום, באין כול, עמ' 56); זמני התפילות נגזרו משעות הקרבת התמיד (תוספתא ברכות ג, א. וראו האלטרנטיבות בבבלי ברכות כו ע"ב); והקורבנות המשיכו להיות מוקרבים באופן ליטורגי באמצעות קריאה של סדרי העבודה כדברי ר' יעקב בר אחא (חכם ארץ ישראלי שפעל בקיסריה: 'אמר רבי יעקב בר אחא אמר רב אסי (בבבלי מגילה לא ע"ב: ר' אמי): אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר 'ויאמר ה' אלהים במה אדע כי אירשנה'. אמר אברהם: רבונו של עולם, שמא ישראל חוטאין לפניך אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר ליה: לאו. אמר לפניו: רבונו של עולם, הודיעני, במה אירשנה? אמר ליה 'קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת' אמר לפניו רבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות, ובזמן שקוראין בהן לפני – מעלה אניעליהם כאילו הקריבום לפני, ואני מוחל להם על כל עוונותיהם' (בבלי תענית כ"ז ע"ב; מגילה לא ע"ב; וראו אורבך, משמרות ומעמדות, עמ' 279-280; ארליך,קריאת פסקאות. ובהקשרים נוספים ראו יהלום, פיוט ומציאות).

[66] תקווה המובעת במפורש במשנה (מעשר שני ה, ב; תענית ד, ח; תמיד ז, ג; על נוסחה זו ראו הערה 767) וראו גודמן, מקדש, עמ' 466.

[67] לעמדתו של ניוזנר ולניסוחים מאוחרים שלה ראו לעיל הערה 43-44.

[68] ראו עוד אצל קרמר, סבל, עמ' 60. לעמדות נוספות ראו הספרות שאצל ברקוביץ, עונש מוות, עמ' 236, הע' 1. וראו הדיון של כהן, זכרונות.

[69] תשובות ברוח זו הציעו רוב החוקרים שסקרנו בסעיף 1. 3. 1.

1.3.4 ביקורת על הגישה הסינכרונית הרדיקאלית

דוגמה לגישה הסינכרונית הרווחת כיום יש במחקרו של נפתלי כהן שסקרנו בסעיף הקודם. כהן הקדיש את עבודת הדוקטורט שלו לחקר תיאורי הטקס, והיא, ככל הידוע לי, עבודת המחקר האחרונה שנכתבה בשדה זה. כדי להבהיר את דרכי העבודה שיינקטו להלן אציבם בניגוד לשיטתו. נקודת המוצא של כהן היא הניסיון לענות על השאלה: מדוע חכמים הקדישו מאמץ כה נרחב למקדש למעלה ממאה שנה אחר חורבנו והמתודולוגיה שלו למענה על שאלה זו מנוסחת כך:

> The most compelling and fruitful explanation for why the rabbis who created the Mishnah focusd to such a great extant on the Temple in the Mishnah is that the Temple and its ritual were useful to them in their own time, in the late second and early third centuries. Having been born into a Temple-less world, these rabbis were not reaction to the loss of the Temple and the changes in society that resulted from this loss. Nor were they merely preserving traditions or developing the law. My contentation is that in writing or taking about the temple and its rituals, the rabbis who created the Mishnah were arguing for their own authority over post-destruction Judaean law and ritual practice'.[70]

קריאה זו ממוקדת בשימוש הפוליטי שעשו חכמים בזיכרונות המקדש, ואני מבקש במחקר זה להלך בדרך שונה מכמה סיבות. העיון בריטואלים מזווית מבט פוקויאנית הממוקדת בשימוש בזיכרון ההיסטורי כמכשיר פוליטי יש בו משום רדוקציה של שיח דתי עשיר לשיח פוליטי של כוח. האמנם עיקרו של השיח התנאי אודות קדושה וטהרה הוא כיסוי למוטיבציה דומיננטית אחת של השגת כוח באמצעות תמונת עבר מדומיינת? האמנם זוהי הדרך ה'פורה' ביותר לפענח את תיאורי הטקס? כהן מניח שהמגמה העיקרית של הטקסטים בנויה על כוחם השכנועי והרטורי שהוביל לתיקוף סמכות המחברים אודות קבוצת אוכלוסיה כלשהי. זוהי זווית מבט חשובה שאינה מסתפקת בשאלה מה 'אומרים' הטקסטים אלא מה 'עושים' הטקסטים ואף אני בדומה לכהן אבקש לבחון היבטים רטוריים אפשריים של כמה מתיאורי המקדש. אמנם נראה לי שכדי למקם קריאה זו כמפתח עיקרי לתיאורי הטקס אנו זקוקים למקורות החושפים באיזה

---

[70] כהן, זכרונות, עמ' 3.

אופן מעשי שימשו תיאורי הטקס כמכשיר פוליטי (מי הנמען של הטקסטים? באיזה אופן הוא נפגש עימם? על סמך מה ניתן לסווג טקסטים אלו כ'תעמולה'?) מקורות כאלו אינם בנמצא ולכן יש מימד ספקולטיבי בקריאה הפוליטית שמציע כהן.

ה'הרמנויטיקה של החשד' שבה נוקט כהן מתבססת על כך שיש להסביר מוטיבים ספרותיים וריטואליים המופיעים בתיאורי הטקס לאור הצרכים הפוליטיים והתרבותיים של חכמים בסוף המאה השנייה ובתחילת המאה השלישית. טענה זו חייבת להתבסס לא רק על קוהרנטיות לוגית, המציעה זיקה אפשרית בין המוטיב ה'היסטורי' לבין עולמם של חכמים, אלא גם על ראיה היסטורית כי המסורת נתחברה ועוצבה בזמן כה מאוחר, אבל פעמים רבות אין ראיה לכך שתיאור טקס זה או אחר לא עוצב כצורתו בדור אושא, בדור יבנה או אף קודם לכן והועבר לדורות הבאים כלשונו.

אם כן מדוע עלינו להניח כי יש להסביר ולפשור את הטקסטים לאור זמנם של העורכים המאוחרים שרמת מעורבותם בטקסטים הללו אינה ידועה?[71] ההתעלמות מהחקר הדיאכרוני של המשנה בתקופה שבה מצטברות יותר ויותר עדויות על הזיקות שבין מסורות תנאיות לבין מסורות ההלכה מימי הבית השני היא בעייתית בעיני מבחינה מתודית.[72]

הפרושים, כפי שאמר יוספוס (קדמוניות יח, 15) 'נאמנים הם ביותר על העם וכל ענייני הדת הנוגעים לתפילות <u>או לעשיית קרבנות נעשים לפי פירושיהם של אלה</u>'. לא ניתן לשלול את ההנחה כי הסברם של מוטיבים שכהן מייחס להם משמעות פוליטית זו או אחרת נעוץ בהקשר היסטורי קדום יותר.[73] הקריאה הסינכרונית של תיאורי הטקס מתעלמת לעיתים לא רק מההבחנה שבין

---

[71] כהן היה מודע לכך שהעמדה הרדיקלית של ניוזנר ביחס לפיקטיביות של מסורות המשנה היא עמדה מוגזמת (ראו כהן, ריטואל, עמ' 3, הע' 8), אך בכול זאת הגדיר את כל תיאורי הטקס, כולל האותנטיים שבהם, כתיאורים שהם 'סיפור של חכמים' על אודות תיאורי הטקס. אך בכך הוא מתעלם מן האפשרות הסבירה שהמסורות כולן, רובן או אפילו מיעוטן בלבד הם מסורות קדומות שהשתמרו בעל פה ולכן את עיצובם יש לייחס לזמן מוקדם בכמה דורות מזמן עריכת המשנה. כהן מודע גם לכך שב-50 השנים האחרונות נתגלו דוגמאות מגוונות לזיקות בין המסורות המקדשיות שבמשנה לבין ספרות קומראן אך פטר התאמה זו כלאחר יד. לדוגמה ראו זכרונות, עמ' 164, הערה 16. במקום להודות כי ההתאמה שבין העדות התנאית לפולמוס על הלכות המקדש היא שריד אותנטי של מאבק הלכתי-תרבותי על השליטה במקדש ועל ההלכה הנוהגת בו בחר כהן להסביר את הסיפור כמכלול לאור שלהי המאה השנייה. כדי לפתור את האנכרוניזם שנוצר מהסברו (שהרי המאבק הכיתתי אינו רלוונטי לזמן עריכת המשנה) בחר לראות בו שימוש משני בפולמוס קדום לצורך שלטון חכמים על מתנגדיהם. קונסטרוקציה רעיונית זו אפשרית אך כהן לא הציע כלים וקריטריונים שבאמצעותם הוא מבחין בין חומר קדום למאוחר. כמדומה שלפי דבריו עלינו לתת הסבר תרבותי לכלל מסורות המקדש כאחד בלי לתת דעתנו להבחנה בין חומרים שנוצרו במאה השנייה, עובדו במאה השנייה או רק נמסרו בתקופה זו.

[72] לעיתים אף ניתן להצביע על השתמרות מילולית ממש של מדרשי הלכה מימי הבית בתוך המשנה. דוגמה לכך יש במגילת מקצת מעשי התורה (4QMMT) (עליה ראו זוסמן, חקר תולדות ההלכה). לגבי זיקות מילוליות ישירות ראו זוסמן, שם, עמ' 23-27; קיסטר, עיונים, עמ' 333-334, שעמד על מסורת מדרשית המופיעה כמעט באותו ניסוח במגילת מקצת מעשי התורה ובספרי במדבר.

[73] דוגמה טובה לכך היא הפולמוס על טהרת הכוהן העוסק באפר הפרה. פולמוס זה הגדירו ניוזנר כתיאור אנכרוניסטי הממצב את חכמים בעמדת הכרעה. טענתו הוכחה כשגויה משנמצאה המקבילה במגילת מקצת מעשי התורה (QMMT4 ב, 13-17)) שהוכיחה כי העימות המתואר במשנה הוא תיעוד אותנטי, וכפי שהראה קיסטר (עיונים, עמ' 333-334) בחלקו משמר 'מילה במילה' את נוסח מדרש ההלכה מימי הבית. (ראו פרה ג, ז. וראו באומגרטן, קומראן, עמ' 152-153). למרות זאת חוזר כהן וטוען כי פשרו של הטקסט הוא במאוויהם הפוליטיים של חכמים בני המאה השנייה. (כהן זכרונות, עמ' 43 – 47). טענתו היא 'Though I have no doubt that the rabbinic memory of sectarian conflict in the temples is based on historical event, **I do not believe that the question of their historicity is the most productive approach to the temple ritual narratives**'.

שכבות קדומות למאוחרות במשנה אלא גם את מכחידה את ההבחנה החיונית להבנת המשנה בין ריאליה למדרש (או בדיה).

לדוגמה, כהן מציע ניתוח מבריק ומעורר מחשבה של מסכת מידות כמפה פיקטיבית שבה התיאור הארכיטקטוני משקף למעשה מפה של היררכיה של יחסי כוח.

אולם גם כאן, להבנתי, כהן אינו משתית את טענתו על ראיות מבוססות באשר לזמן עריכתה של מסכת מידות או לקונטקסט ההיסטורי הספציפי שבו נתחברה. ללא בסיס זה לא ברור כיצד אפשר לתקף את הטענה אודות התפקיד הפוליטי המדויק שמילאה המסכת.[74]

כמו כן, כהן מעניק פשר פוליטי וסמלי למבנים שונים המתוארים במקדש וטוען כי הם מוקמו שם לצורכם הדמיוני של חכמים. כל טענה מסוג זה צריכה להישען על הבנת הגבול בין ההיסטורי והעובדתי לבין העיצוב הספרותי שלו במשנה. אך כאן הקריטריונים של כהן גמישים מבחינה מתודית. לדוגמה, לדעתו השימוש של המסכת בספר יחזקאל מעיד על מגמה אוטופית ולכן מאפשר להעניק פשר סימבולי לתיאורים הפיזיים. ההנחה שציטוט מרומז או ישיר של תיאורים נבואיים בתיאור המשנאי מעיד על חוסר הריאליות שלו היא בעייתית: המשנה מתארת את פתח ההיכל ואת מידותיו ומוסיפה כי בתקרות האולם היו קבועות 'שרשרות של זהב' שבהם היו 'פירחי כהונה עולין ורואין את העטרות שבחלונות שנ' והעטרות תהיה לחלם ולטוביה ולידעיה ולחן בן צפניה לזכרון לפני ה' (ג, ח). תיאור זה משלב במסגרת התיאור הקונקרטי לכאורה, פסוק מזכריה המתאר את העטרות שנעשו בסוף המאה השישית לפנה"ס. לפי דרכי המחקר המקובלות נניח כי לפנינו סימן בדוק לאנאכרוניזם ולכתיבה האוטופית של המסכת.[75] סמוך לתיאור העטרות ולציטוט הפסוק מזכריה מסופר כי 'גפן של זהב היתה עומדת על פיתחו של היכל ומודלה על גבי כלונסות... מעשה והיה וניםנו עליה שלוש מאות כוהנים'. תיאור זה של הגפן הוא תיאור פנטסטי כל כך עד שאפילו התלמוד הבבלי חולין צ ע"ב הגדירו כ'גוזמא'. אם כן לפנינו משנה שעל פי אמות המידה שהוצגו לעיל לכאורה יש להגדירה כאגדית ולחפש איזה צורך אידיאולוגי היא משרתת. דא עקא, שעיון בכל הפרטים המופיעים במשנה מלמד על דייקנות היסטורית יוצאת מגדר הרגיל. גפן הזהב מתועדת בכתבי יוסף בן מתתיהו, טקיטוס ואולי אף מופיעה על אחד

אמנם הוא הביא כמה דוגמאות ללשונות משותפים של עימותי חכמים-כוהנים במקדש, עובדה שאפשר ללמוד ממנה על עיבוד משותף של טקסטים אבל האם כמה ביטויי לשון משותפים (ודוק! גם ביטויים אלו לא ניתן לתארך לתקופה מאוחרת במיוחד בהכרח) מלמדים כי גם את מרכיבי היסוד של התיאור יש לפרש לאור השערות פוליטיות בנוגע למאוויהם של חכמים בסוף המאה ה2?

[74] במסכת משולבים דברי תנאים בני דור אושא. האם לא סבירה או לפחות אפשרית ההנחה שתנאים אלו מתייחסים לתיאורי טקס שעמדו לפניהם ואם כן יש להקדים את הטקסטים לראשית המאה השנייה או אפילו לסוף המאה הראשונה?

[75] '...לעומת זאת, המידע בעניין המקדש שבמסכת מידות הוא לכל היותר סיכומן של מסורות חכמים ובחלקן יש בהן אידיאליזאציה עם רמזים המכוונים לשחזור. מקבילתו הקרובה ביותר היא תיאור המקדש של יחזקאל...' (סימונס, ירושלים, עמ', 405- 406).

ממטבעות בר-כוכבא,[76] ומידות ההיכל מתוארות אצל יוספוס באופן כמעט זהה לזה שבמשנה.[77] אם כן מניין לנו שתיאור העטרות הנכרך במשנה בנבואת זכריה הוא פנטסטי? האם אי אפשר להציע כי אכן באולם היו עטרות שנקשרו (כבר בימי הבית השני) לאותה נבואה עתיקה? אם כן, האם המשנה מתארת מקדש אוטופי שרסיסי מציאות וזכרונות נמצאים בו, או שלהיפך, המשנה אכן מתעדת את המקדש השני אלא שהיא משתמשת בשפה מקראית כדי לעשות זאת?

הדוגמה שבחרתי היא אופיינית למידות. חוקרים רבים עסקו באופן כללי בסתירות ובהתאמות שבין התיאורים הפיזיים של המקדש במשנה לבין מקבילותיהם בכתבי יוסף בן מתתיהו.[78] רבים נטו להעדיף את עדותו של יוספוס על פני זו של חז״ל מתוך הנחה כי תיאורם מאוחר, אגדי, ומושפע מהמקרא ועל כן לא ניתן לשחזר מתוכו את המבנה ההיסטורי של המקדש.[79] אך מלבד הבעיות המתודולוגיות הקשות הסובבות דיון זה והאפשרות להסביר הרבה מהסתירות בכך

---

[76] קדמוניות טו, 394 - 395 [עמ׳ 199]; (וראו הנוסח הלטיני בתרגום לאה די סגני, אצל פטריך, גפן, עמ׳ 8); (טאקיטוס, ה, ה, [תרגום מלטינית: דבוריצקי, דברי הימים, עמ׳ 202]). עיטור זה כבר היה קיים כנראה בתקופה החשמונאית שכן עיטור דוגמתו נתן, לפי דברי סטראבו (המצוטט אצל יוספוס, קדמוניות, יד 35-34 [עמ׳ 120]) אריסטובולוס לפומפיוס. גפן הזהב שהייתה בכניסה בהיכל שימשה מלבד ערכה הדקורטיבי העצמי, כלי לתרומות יחידים למקדש: ׳כל מי שהוא מתנדב עגלה גרגר או אשכול מביא ותולה בה׳. ראו ראו ליברמן, יוונית, עמ׳ 276. וראו תוספתא ערכין ג, א. לדוגמא זו של העטרות אפשר לצרף, כנראה, מקרה נוסף ואף רדיקאלי יותר. המשנה בסוכה ה, ד מספרת כיצד אחר שקרא הגבר ונתקעו התקיעות: ׳הגיעו לשער היוצא למזרח והפכו פניהם למערב ואמרו אבותינו היו במקום הזה ׳אחוריהם אל היכל יי ופניהם קדמה והמה משתחוי(ס)[תם] קדמה לשמש׳ אנו ליה וליה עינינו. ר׳ יהודה אומ׳ שונין אות(?ן?)[ו] לומר אנו ליה וליה עינינו׳. החוגגים מדברים באבותיהם שהיו פולחים לשמש וכדי לתאר את מעשה אבותיהם משתמשים בכתוב שביחזקאל ח 16 (״...בֵּין הָאוּלָם וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ כְּעֶשְׂרִים וַחֲמִשָּׁה אִישׁ אֲחֹרֵיהֶם אֶל-הֵיכַל ה׳ וּפְנֵיהֶם קֵדְמָה וְהֵמָּה מִשְׁתַּחֲוִיתֶם קֵדְמָה לַשָּׁמֶשׁ״). אבל אורבך כתב: ״אע״פ שהובא הכתוב מיחזקאל אין להניח ש׳אבותינו שהיו במקום הזה׳ הם האנשים שחזה אותם הנביא וקרוב לוודאי שאין הכוונה לומר, שאבותיהם היו עובדי השמש, אלא נשמר כאן רמז למנהג של תפילה בכיוון לשמש כביטוי הערצה לאור׳. (אורבך, חז״ל, עמ׳ 46 – 47; ראו שם לראיותיו השונות). במקרה זה על אף שמשתמשת המשנה בכתוב מהמקרא ובמפורש מדברת על מעשים שבעבר חושב אורבך (וראיותיו עימו) כי המשנה מדברת על היסטוריה קרובה יותר מזו המופיעה ביחזקאל. עיקרו של דבר הוא שאין לראות בשימוש בשפה המקראית ראיה מוכחת לחוסר הריאליות של המתואר בה.

[77] (מלחמת היהודים, ה, 210-207 [עמ׳ 466-465])

	יוספוס	חז״ל
מדרגות להיכל	12 מדרגות	12 מעלות (מידות ג, ו)
גובה ורוחב הבית	100 *100 אמה.	׳וההיכל מאה על מאה על רום מאה׳ (מידות ד, ו)
הצטמצמות ההיכל	׳אך מאחור היה הבניין צר בארבעים אמה׳	׳וההיכל צר מאחריו ורחב מלפניו ודומה לארי שנאמר ׳הוי אריאל קרית חנה דוד׳ מה הארי צר מאחריו ורחב מלפניו אף ההיכל צר מאחריו ורחב מלפניו׳ (מידות ד, ז)
שער האולם	׳גובה שערו הראשון היה שבעים אמה, רוחבו עשרים וחמש ולא היו בו דלתות׳	׳פתחו שלאולם גבהו ארבעים אמה ורחבו עשרים אמה׳ (מידות ג, ז)
חזית השער	׳חזית השער היתה מוזהבת כולה׳	׳וחמש מלתראות של מילה׳ (עץ לכ׳) [מידות ג, ז]
גפן הזהב	׳מעל לשער השתרגו גפני הזהב ומהן השתלשלו אשכולות ענבים בגובה אדם׳	׳גפן שלזהב היתה עומדת על פתחו של היכל ומדלה על גבי כלונסאות׳...(מידות ג, ח)

[78] לדוגמה המשנה מתארת חמישה שערים להר הבית ואילו יוספוס מתאר מספר רב יותר (ראו מגן, שערי, עמ׳ 41 - 53).

[79] יש לציין כי בראשית המאה ה-20 הושמעו כמה טיעונים לטובת התיאור של חז״ל. למשל מגמתם ההלכתית של חז״ל מחייבת דיוק, ונמענם היה קהל יהודי שדיוק זה היה חשוב עבורו – בניגוד ליוספוס שכתב הרחק מירושלים לקהל נוכרי). ביכלר טען כי מסורות חז״ל מקורן במסורות של כוהנים ששימשו בפועל במקדש ולכן עדיפות (ביכלר, הכהנים, עמ׳ 9- 37). וראו עוד, קליין, ארץ יהודה, עמ׳ 132; מנטל, מחקרים, עמ׳ 343; ׳ומובן שדברי המשנה שנאמרו הלכה למעשה הם מבחינה היסטורית נאמנים הרבה יותר מדברי יוספוס שלא היה מעונין בדברים כאלה׳ (בער, היסודות, עמ׳ 19). בנוגע לקהל השונה שעבורו נכתבו התיאורים ראו עוד אבי-יונה, בית המקדש השני, עמ׳ 397. אך רוב החוקרים ב-50 השנים האחרונות קיבלו את דבריו של יוספוס כאמינים יותר. ראו הדיון המקיף של לוין, בית המקדש וביבליוגרפיה שם הערות 23, 24,25; וראו אפרון, חקרי, עמ׳ 131- 133; אבי- יונה, בית המקדש השני, עמ׳ 414-413; מגן, שערי הר הבית, עמ׳ 41.

שמבנה המקדש לא היה 'קפוא' אלא השתנה לאורך השנים,[80] יש לזכור את הערתו של אהוד נצר כי לצד הסתירות הקיימות בין יוספוס לחז"ל בתיאורי המקדש קיימות ביניהם גם התאמות נרחבות המעידות על הדיוק ההיסטורי של המשנה לפחות בחלק מפרטיה. אם כן איננו רשאים להציע פשר סימבולי-ספרותי ללא בדיקת האפשרות הפשוטה כי המשנה אכן מתעדת, משמרת ומפרשת מסורות עתיקות כדרכה של ספרות חז"ל בכל אתר ואתר.[81]

הביקורת שכתבתי כנגד גישתו של כהן אינה חשובה לי בשביל הדיון המתמשך על אודות מידת הריאליות של תיאורי המקדש שבמשנה, אלא מכיוון שאני סבור כי ללא ההבחנה בין קדום למאוחר, בין ריאלי לפיקטיבי, בין מדרש לעדות זיכרון, הרי המפה המקדשית של המשנה מאבדת את עומקה ההיסטורי. וכפי שכתב יאיר פורסטנברג, השטחת העולם התנאי לכדי שכבה אחת מונעת את האפשרות להבין את הדינמיקה של ההתרחשות הפרשנית שבמשנה.[82]

לסיכום, לאור העדויות הרבות על האותנטיות של חלק ממסורות המקדש יש להימנע מאימוץ מסקנתו הספרותית של רוזן-צבי באשר לטקס הסוטה או של ברקוביץ באשר לעונש המוות

---

[80] ראו גודמן, מקדש, עמ' 460. ושם ספרות נוספת.

[81] ראו דבריו של אהוד נצר שטען כי היתפסותם של חוקרים לסתירות בין המקורות (משנה ויוספוס) מנעה מהם לראות (א) את ההתאמות הרבות בין המקורות (ב) את העובדה שסתירות אלו הן נחלת החיבורים עצמם! היינו הסתירות בין המקורות מקבילות לסתירות פנימיות בתוך המקורות עצמם. לשיטתו 'בפועל כמעט ואין סתירות משמעותיות בין מה שמביאה בנדון המשנה למה שמביא יוסף בן מתתיהו. להפך, דבריהם משלימים במידה רבה זה את זה', ראו נצר, כיצד, עמ' 97. דוגמא יפה במיוחד להתאמה בין תיאור משנאי אידילי לבין העדויות הספרותיות והארכיאולוגיות יש בתיאור התקיעה במקדש בערב שבת. המשנה מתארת כיצד סמוך לשבת לפניה ולאחריה היו תוקעים בשופר כדי לסמן לעם את מועד כניסת השבת, לגרום לו להפסיק ממלאכתו ולחדש אותה אחר השבת (ראו משנה סוכה ה, ה; בבלי שבת לה ע"א ועוד) קל לדמיין פשר אידיאולוגי למשנה זו. אלא שאכן הנוהג המתואר במשנה מתואר כמעט באופן זהה אצל יוסף בן מתתיהו (מלחמת היהודים ד 582). ובחפירות שערך בנימין מזר בדרום הר הבית ליד קשת רובינסון נמצאה אבן גזית (פינתית) שעל חלקה הפנימי נמצאה כותבת שעליה כתוב 'לבית התקיעה להכ/ב[ריז'. (לקריאת הכתובת ראו דמסקי, בית התקיעה) תיאורה של המשנה מתועד אם כן אצל יוספוס ומשתקף בממצא הארכיאולוגי גם יחד. וכפי שהעיר יעקב זוסמן ממצא זה עולה בקנה אחד עם משניות נוספות המתארות שימוש בגג האצטבה לצורך העברת מסרים (ראו פסחים א, ה; סוכה ד, ד; ודבריו של זוסמן המצוטטים במאמרו של דמסקי, עמ' 42 ושם הע' 12). לאור זאת ראו הערכתו השקולה של שעיה כהן אודות מידת ההיסטוריות של מסכת מידות (כהן, מסורות חוק, עמ' 131). דוגמא נוספת להתאמה בין האמור במידות לבין מידע המופיע בספרות הבית השני יש במשנה מידות א, ו בה נאמר 'מזרחית צפונית בה גנזו בני חשמוניי את אבני המזבח ששיקצום מלכי יוון'.

מסורת זו מאוששת מהאמור בספר מקבים א ד 43-46 [תרגום א' רפפורט, מקבים, עמ' 163]: 'והם טיהרו את המקדש ונשאו את אני השיקוץ אל מקום טמא. ויוועצו על אודות מזבח העולה המחולל, מה יעשהו לו. ותיפול להם עצה טובה להורסו, לבל יהיה להם לחרפה כי טימאוהו הגויים, ויתצו אותו. ויניחו את האבנים בהר הבית, במקום מתאים, עד אשר יבוא נביא ויורה על אודותן'. ומעניין לציין למסורת דומה אם כי שונה בכמה פרטים המופיעה בסכוליון כתב יד פארמה למגילת תענית ליום כ"ג מרחשוון (ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 239-242). וראו עוד הערכתו (ונימוקיו) של משה בנוביץ אודות האמינות והדיוק ההיסטורי המאפיינים את תיאור טקס שמחת בית השואבה (בנוביץ, לולב וערבה, עמ' 410 – 410). דוגמא יפה לתיאור שמתפרש כתיאור עובדתי היסטורי אך סביר שמוצאו הוא בדרשת הכתוב יש בספרי במדבר קטז (עמ' 339): 'מבית לפרכת – מיכן אמרו מקום היה אחורי בית הכפרת ששם בודקין ייחוסי כהונה' המימרה 'מקום היה' היא תיאור עובדה – כך הוה במקדש. אמנם במשנה במידות (ה, ד) ישנה מסורת אלטרנטיבית לפיה בית הדין היה בודק את הכוהנים בלשכת הגזית. אם כן היכן היו בודקים את הכוהנים? ליברמן פתר את הסתירה בכך שסנכרן בין המקורות והסביר שהבדיקה הראשונית נעשתה מאחורי בית הכפורת ופסק הדין היה ניתן בלשכת הגזית (ליברמן, יוונית, עמ' 278; הנ"ל, תוספתא כפשוטה, חלק ה, עמ' 1299-1300) אך כפי שהעיר מנחם כהנא לפירוש הרמוניסטי זה אין ראיה מן המקורות (כהנא, ספרי במדבר, חלק ד, עמ' 878, הע' 119) ובכן האם לפנינו שתי מסורות היסטוריות ואחת מהן נתלית על הפסוק כיתד. או שמא המסורת שבספרי היא תוצאה של מדרש, שיכול אותיות של פרכת-כפורת, שממנו שואב הדרשן את ידיעתו אודות היכן היו 'שומרים על הכהונה' דהיינו בודקים את הכוהנים? כהנא עצמו (שם), כמדומני, רמז לכך שמאחורי התיאור העובדתי נמצאת עמדה אידיאולוגי. בניגוד למשנה שהיא מדבי ר' עקיבא שבה הכוהנים נבדקים על ידי בית דין של ישראל לפי הספרי שהוא מדבי ר' ישמעאל הכוהנים נבדקים בידי כוהנים ובדיקה זו נעשית בצינעא. הקוהרנטיות שבמדרש מדבי ר' ישמעאל (אחורי בית הכפורת – בית דין של כוהנים) רומזת לאפשרות שהתיאור כולו – מדרשי הוא ומבטא מחלוקת אודות היחס לכוהנים בין התנאים.

[82] פורסטנברג, טהרה, עמ' 6-7. וראו למשל דבריו של וולפיש המתמקד במחקריו באופני עריכת המשנה על כך שזיהוי מגמתו של העורך יוצא נשכר מתוך ניתוח דיאכרוני של מקורות המשנה (וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 27).

ולהחלתה על כלל טקסי המקדש,[83] ובמקום זאת אני מבקש לאמץ את הנחייתו המתודולוגית של ישי רוזן-צבי עצמו שלפיה יש לעיין בכל תיאור טקס תוך שקילת מגוון ההקשרים הרחב ביותר לפירושו – בדיקת היבטים רטוריים, תיעודיים, הלכתיים ופרשניים (וראו בסעיף הבא).[84]

1.4 שיטת המחקר

העיון בתיאורי הטקס במחקר זה ישלב בין בחינה דיאכרונית לבחינה סינכרונית של התיאורים. במסגרת הבחינה הדיאכרונית אבדוק הן את האפשרות כי תיאורי הטקס מכילים שכבות טקסטואליות קדומות ששולבו במשנת רבי הן את האפשרות כי תיאורי הטקס הם עדויות זיכרון של תנאים על עבודת המקדש. במסגרת הבחינה הסינכרונית אבדוק את האפשרות הספרותית לקרוא כל תיאור טקס כיצירה הוליסטית ואחדותית שבה עדויות היסטוריות, תיאורים נארטיביים ופסיקות הלכתיות הם מבעים ספרותיים שונים של שכבת יצירה אחת.

רוזן-צבי הדגים בעיונו ברשימת מומי הכוהנים[85] בדיקה רבת פנים של המסורת התנאית לאור הקשרים היסטוריים הקשורים לזמן שאליו הטקסט מתייחס (דהיינו ימי המקדש – כגון מקורות כוהניים קדומים וכו׳), לאור הקשרים פרשניים (דהיינו תיאורי הטקס או טקסטים מקדשיים אחרים הנחשפים כפרשנות למקרא) ולאור הקשרים היסטוריים מאוחרים יותר (העולם התרבותי שסבב את התנאים בשלהי המאה השנייה).[86] כיון שאיננו יכולים להניח כמושכל ראשון כי תיאור טקס זה או אחר הוא קובץ קדום מימי הבית השני וגם איננו יכולים להניח את ההיפך, דהיינו שמדובר בעיצוב נארטיבי של דיון בית מדרשי, עלינו לבדוק את הטקסט הן כטקסט תיעודי, מעין ׳מסורות זיכרון׳ ברוח מחקריו של ספראי, המתעדות את ההוויה ההיסטורית של המקדש,[87] הן כיצירות ספרותיות שהן תוצר של השיח הבית מדרשי.[88] הנחת המוצא שלי היא כי

[83] על תיאור הסנהדרין כתיאור בדיוני ראו למשל ברקוביץ, עונש מוות, עמ׳ 18 ; וראו הסתמכותו של כהן על מחקרים מעין אלו כנקודת מוצא לשיטתו. ראו כהן, זכרונות, עמ׳ 133, הע׳ 7.
[84] רוזן-צבי, הטקס, עמ׳ 254 ; הנ״ל, הגוף. לגישה שקולה דומה ראו שטוקל, יום הכיפורים, עמ׳ 27 – 28.
[85] ראו רוזן-צבי, הגוף, במיוחד עמ׳ 51 – 61.
[86] רוזן-צבי, הגוף.
[87] ראו דבריו של אורבך, חז״ל, עמ׳ 51—519. כאן יש לשקול שמא ׳סדרי עבודה׳ שהורתם בזמן המקדש עצמו שרדו באופנים שונים ועובדו אל תוך הספרות התנאית או שמסורות פרטניות כוהניות שרדו ועובדו אל תוך העולם התנאי. ראו למשל דבריו של שמש על קריאת שמע (שמש, וזכרתם, עמ׳ 132-133 ; וראו עוד יהלום, באין כול, עמ׳ 56). על מסורות הלכה משותפות בין המגילות לספרות חז״ל ראו שמש, מסורות הלכה.
[88] יש להיזהר מלתלות אבחנה זו בשאלה הטכנית של זמן גיבוש המסורות (דור יבנה, אושא וכו׳), שהרי שאלת התיארוך ושאלת הסוגה או ה׳מושב בחיים׳ של הטקסטים אינן חופפות : ברור כי תיאורטית לפחות יכול להתגבש טקסט בזמן שהמקדש עומד על תילו ועדיין הקשרו הוא תיאורטי ובית מדרשי – וטקסטים מעין אלו אכן נמצאו בקומראן. ומאידך יכול להיות טקסט מאוחר מאוד המתבסס על מסורות כוהניות קדומות.

הגבולות בין הקשרים אלו אינם מוחלטים: לא קשה לדמיין מצב שבו טקסט תיעודי מעוצב ומושפע מדפוסים ספרותיים מקראיים וגם ייתכן כי פרשנות מקראית תכיל שיבוצים של מסורות היסטוריות.[89] אשר על כן, אבחן כל טקסט לאור מגוון הקשרים ספרותיים והיסטוריים רלוונטיים. אנסה להגדיר את מידת ההיסטוריות והריאליות של הטקס המתואר במשנה באמצעות השוואתו לעדויות ספרותיות וארכיאולוגיות הנוגעות לעבודת המקדש בשלהי ימי הבית השני, המתועדת בעיקר בכתבים היסטוריים מוקדמים (ספרי מקבים)[90] ומאוחרים (כגון כתבי יוסף בן מתתיהו),[91] בספרות היהודית-הלניסטית (במיוחד כתבי פילון האלכסנדרוני), במקורות נוצריים ועוד.[92] את אופן תיאור הטקסים אשווה לתיאורי ודיני טקס המופיעים בספרות הבית השני (בעיקר מגילות מדבר יהודה).[93] אנסה לאתר זיקות גלויות וסמויות למקרא כדי לתחום ולהבין את תפקידו של הממד הפרשני בעיצוב הטקס שבמשנה. עבודה זו אעשה בהשראת עבודותיו של מורי, פרופ׳ אהרן שמש, שהראה בכמה מחקרים כי לצד הזיקות הגלויות למקרא שיש במדרשי הלכה, גם טקסטים ׳משנאיים׳ שלכאורה אינם מתייחסים ישירות למקרא מתגלים מתוך עיון מדוקדק כבנויים על בסיס הרצף והמבנה של פרשיות מקראיות מקבילות להם.[94] השוואה שיטתית של כל תיאור למקבילותיו במקרא תאפשר לבחון האם תיאור הטקס

---

[89] ראו פראד, מסורת, עמ׳ 14.

[90] על מקומו של המקדש בספר מקבים ב ראו דוראן, מקדש, עמ׳ 114; ולעומתו ראו ראו שוורץ, המקורות, עמ׳ 138-139; הנ״ל, מקבים, ובמיוחד עמ׳ 35 – 38.

[91] בהקשר זה יש להבחין בין ספר כמו קדמוניות הבנוי יותר על המקרא לבין ספר כמו מלחמת היהודים המתעד אירועים קונקרטיים. וראו באופן כללי על ההלכה שאצל יוספוס דוד נחמן, ההלכה, ובמיוחד עמ׳ 240 – 243.

[92] מקור יהודי-הלניסטי ידוע העוסק בירושלים ובמקדש הוא איגרת אריסטיאס (פג-צט [עמ׳ לח-מא]). על אופיו האוטופי של התיאור ראו: זליגמן, ירושלים, עמ׳ 199; בונפיל, יהודה וירושלים, עמ׳ 133; הונגימן תיאור, עמ׳ 60. פילון עוסק בירושלים, במקדש ובעבודתו רבות הן במסגרת כתביו ההיסטוריים הן במסגרת פרשנותו למקרא. על ירושלים אצל פילון ראו כשר, ירושלים; זליגמן, ירושלים, עמ׳ 196-198. על השימוש האליגורי שעושה פילון בעבודת המקדש וראו אפטוביצר, בית המקדש, עמ׳ 139- 140; ברקר, מקדש).

[93] היצירה הספרותית הידועה ביותר (והארוכה ביותר) על אודות המקדש שנכתבה בימי הבית השני היא מגילת המקדש, השייכת לסוגת ׳המקרא המשוכתב׳. למגילה יצאו שתי מהדורות בעברית (ידין, מגילת; קימרון, החיבורים העבריים). המגילה עוסקת בשרטוט תוכנית מקדש עתידי, העיר הסובבת אותו והפולחן הנוהג בו. תאריך חיבורה וזהות מחברה נתונים במחלוקת. מספר חוקרים מניחים כי המגילה חוברה באמצע המאה השנייה לפנה״ס במסגרת חוגים כיתתיים (ראו שטגמן, קומפוזיציה). אך אחרים טענו כי זמן חיבורה קדום הרבה יותר (יש שהקדימו עד למאות ה-4-5 לפנה״ס) במסגרת קבוצות כוהניות ירושלמיות (ראו סקירת מחקר אצל אשל, ארבעים, עמ׳ 52-53). חיבור נוסף העוסק בדמותה של ירושלים וקצת בפולחן הוא ׳מגילת ירושלים החדשה׳, שנראה כי הקשרה הכיתתי מובהק יותר (לסקירה על אודותיה ראו דיטסומוטו, מגילת ירושלים; חיוטין, מגילת; סלומון, מגילת ירושלים). חיבור המכיל יחידה משמעותית העוסקות בהוראות הקרבה לכוהנים הוא כתב לוי הארמי (׳The Aramaic Levi Document׳) [שמוכר באמצעות החיבור הנפוץ יותר ׳צוואות השבטים׳. ׳כתב לוי׳ הוא חיבור קדום יותר שכנראה נעשה בו שימוש במסגרת הצוואות]. עותקיו של החיבור נתגלו בקומראן, בגניזה הקהירית ובמנזר בהר אתוס ומהם הורכבה המהדורה המודרנית שלו (גרינפילד, כתב לוי). כתב לוי התחבר כנראה במאה השלישית לפנה״ס במסגרת חוגי הכהונה שבירושלים (ראו גרינפילד, כתב לוי, עמ׳ 19-20; הנ״ל, לוי, עמ׳ 321-322 ושיטות אחרות אצל קוגל, לוי הארמי, עמ׳ 292-293; קוגלר, מסורות לוי, עמ׳ 134-135; דרוונל, כתב לוי, עמ׳ 63-74). אופיה המעשי של היחידה העוסקת במקדש מעיד לדעת כמה מחוקריו על היותה ספר עזר (handbook) ששימש את כוהני ירושלים (ראו למשל גרינפילד, כתב לוי, עמ׳ 157) תיאוריה שאבקש להוכיח להלן סעיפים 4.4.2 – 4.4.3. מלבד שלושה חיבורים מרכזיים אלו פזורים בקומראן טקסטים רבים מאוד העוסקים בקורבנות, במועדים ובשאר עניינים הרלוונטים לתיאורי הטקס. במחקרי אאתר מקבילות בינם לבין תיאורי הטקס שבמשנה. חיפוש מעין זה כבר ביצע (בנוגע למסכת תמיד ומידות) מאיר בר-אילן (ראו בר-אילן, פולמוסיות. עוד על ירושלים במגילות ראו קיסטר, ירושלים).

[94] שמש הראה כי לעיתים עיון באופן סידורם של קטעי הלכה שונים שלכאורה אינם מתייחסים למקרא ואף לא משתמשים בהרמזים ובלשונות מקראיים מתגלים כבנויים על פי סדר מקראי ובכך חושפים את דרכי הפרשנות למקרא של מחבריהם. על תופעה זו הן במגילות הן במקורות חז״ל עמד שמש במספר מקומות. ראו סיכומו הכללי (שמש, פירוש למקרא ושם הפניות נוספות עמ׳ 483, הע׳ 30 והע׳ 35). וראו במיוחד דבריו על מגוון היחסים שבין רשימות תנאיות שונות לבין מקבילותיהן במקרא (שמש, עונשים, עמ׳ 190-198). לעיתים בזיהוי הזיקה שבין הטקסט התנאי לבין מקבילו המקראי מתגלה האופן שבו המשנה דורשת את המקראות ומונהרת משמעותם. ראו

שבמשנה הוא עיבוד ישיר או עקיף של תיאורים קודמים (מקראיים ואולי אפילו בתר מקראיים) בבחינת 'תנא אקרא קאי'.

באמצעות מגוון השוואות אלו אנסה לבחון האם מוצדק להגדיר קטעים נארטיביים המופיעים במשנה כקבצים קדומים ששולבו בתוכה. כמו כן אנסה לבדוק האם ניתן להגדיר מהו 'חומר הגלם' שממנו עובד תיאור הטקסט שבמשנה (פרשה בתורה, עדות זיכרון, אחר) וכיצד עיבדו חכמים את הטקסט, הזיכרון או המסורת ושינו אותו. כפי שכתב בהקשר אחר עמרם טרופר:

> עולמם של המספרים היה שילוב בין חדש וישן, בין מורשת והתחדשות. העיון בהקשרם ההיסטורי והתרבותי של המספרים מבליט את מידת ההתחדשות, ואילו ההתמקדות בתהליך ההתהוות של הסיפורים (או אצלנו 'המסורות' [ה"מ]) מבליטה את תרומת המורשת.[95]

את תיאורי הטקסט עצמם ציטטתי מתוך כתב יד קאופמן וציינתי לחילופי נוסח משמעותיים שבכתבי היד האחרים של המשנה.[96] את שאר המקורות העתקתי מתוך המהדורות המדעיות המקובלות של החיבורים.[97]

פירושו ליחס שבין המשניות העוסקות ברוצח במזיד וברוצח בשגגה (סנהדרין ט, א; מכות ב, א) לפסוקים בתורה העוסקים בהלכות אלו (במדבר לד 16-17; שם 22-23). מהלך קרוב חשף שמש במסגרת עיסוקו באופני העריכה של קובצי ההלכה הקדומים יותר שבספרות קומראן. גם שם גילה שמש כי לצד הקבצים המאורגנים סביב נושא אחד ברור (כגון הקבצים העוסקים בטהרות 4Q274 ו'מדרש ספר מושה' [4Q274] העוסק בצרעת הבית ועוד) ישנם קבצים אקלקטיים למראית עין, אך כפי שהוא חשף חלק מקובצי הוראות אלו על אף ניסוחם בשפה עצמאית המנותקת מהמקרא בנויים למעשה לפי סדר פסוקי המקרא ומבחינה זו אפשר לכנות את אופן עריכתם כמדרשי-פרשני. כך למשל הראה שמש כיצד 4Q251 ('הלכה') בנויה לפי סדר הפסוקים שבקובצי החוקים של ספר הברית ובכך גילה כי גם כמה מההלכות המנוסחות בטרמינולוגיה שאינה נזקקת למקרא הם למעשה פירוש ('מדרש') לחוקי ספר הברית (ראו ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 32-43; שמש, התהוות, עמ' 27-28; וראו גם עבודתו על המקורות המקראיים של חוקת העונשים שבקומראן: שמש, חוקת העונשים).

[95] טרופר, כחומר, עמ' 22.

[96] השתמשתי בעיקר בצילומי כתבי היד שבאתר אוצר כתבי יד תלמודיים: http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/collections/jewish-collection/Talmud ובמהדורות הפקסמיליה של כתבי היד השונים. כדי לעיין בכתבי היד של התלמוד השתמשתי בעיקר באתר הכי גרסינן: https://bavli.genizah.org.il

[97] אברהם ברודי הוציא לאור מהדורה ביקורתית של מסכת תמיד בשנת 1936 (ראו ברודי, תמיד). מהדורה סינופטית של המסכת המתבססת על עדי נוסח נוספים שלא היו לפני ברודי הוציא עמיאל קינן בשנת 2010 כעבודת תיזה (קינן, תמיד). העבודה לא פורסמה אך עותק שלה נמצא ברשת האינטרנט ללא מספרי עמודים (https://www.academia.edu/7306549/A_Synoptic_Edition_of_the_Mishnah_and_Babylonian_Talmud_for_Tractate_Tamid) וכך הפניתי אליה. בירורי הנוסח נעשו תוך הסתמכות ישירה על תצלומי כתבי היד. מגילות מדבר יהודה צוטטו בעיקר מסדרת הפרסומים DJD או ממהדורת קימרון (קימרון, מגילות מדבר יהודה). במקרים שבהם דנתי בנוסח המגילה הסתמכתי על תצלומי המגילות שבמאגר הממוחשב Dead Sea Scrolls Electronic Library, Brigham Young University (Revised Edition 2006) כמו גם במהדורות המדעיות החדשות שיצאו לכמה מן המגילות (ראו ביבליוגרפיה). כתבי יוסף בן מתתיהו הובאו מתוך המהדורות הבאות: עבור מלחמת היהודים השתמשתי בתרגום העברי שבמהדורת אולמן (יוספוס, מלחמת היהודים) ובתרגום האנגלי שבמהדורת מייסון (מלחמת היהודים, מייסון) כשציטטתי את הטקסט היווני ממקורו השתמשתי במהדורת לוב (מלחמת היהודים, לוב); 'נגד אפיון' צוטט מתוך התרגום העברי שבמהדורת כשר ומתוך התרגום האנגלי שבמהדורת מייסון. (נגד אפיון, כשר; נגד אפיון, מייסון) קדמוניות היהודים הובא בעברית מתוך מהדורת שליט (קדמוניות, שליט) באנגלית מתוך מהדורת מייסון (קדמוניות, מייסון) וביוונית מתוך מהדורת לוב (קדמוניות, לוב). ברוב הטקסטים המצוטטים מפילון השתמשתי במהדורת סוזן דניאל-נטף י' עמיר ומ' ניהוף (פילון, כתבים) וציטוטי המקור היווני הם מתוך מהדורת קולסון. שאר הספרים החיצוניים מצוטטים מתוך המהדורות העדכניות שלהם (כגון מהדורת כנה ורמן לספר היובלים) והאחרים מתוך מהדורת כהנא. ברוב המקומות שבהם נזקקתי למהדורת כהנא הפניתי במקביל גם למהדורות העדכניות שיצאו באנגלית (כגון מהדורת הדס לאיגרת אריסטיאס ועוד). את התוספתא ציטטתי מתוך מהדורת ליברמן ואת הירושלמי מתוך מהדורת האקדמיה ללשון העברית. לפירוט ביבליוגרפי מלא של מכלול המהדורות המוזכרות בעבודה ראו בראש הרשימה הביבליוגרפית.

פרק שני: העלאת ביכורים לירושלים

"רק העם העלוב של היהודים עבד גם כן לאל אחד,

אבל בפומבי, במקדשים עם מזבחות, קרבנות וטכסים.

אבל אחד חסר כל כך כוח וגבורה, **שהוא יחד עם עמו שבויים ברומא**"[98]

2.1 ביכורים ג, א-ז[99]

א 1 כיצד מפרישין את הביכורים? יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאינה שביכירה אשכול שבכר רמון שבכר וקושרן בגמי ואומ' הרי אלו בכורים ר' שמעון או' אף על פי כן חוזר וקורא אותם בכורים מאחר שתלשו מן הקרקע

ב כיצד מעלין את הבכורים? כל העיירות ש(ב)מעמד מיתכנסות לעירו שלמעמד, ולנים ברחובה שלעיר, לא היו נכנסים לבתים. ולמשכים היה הממנה או (להם) 'קומו ונעלה ציון אל יי' אלהינו' (ירמ' לא 5)

ג הקרובים מביאים תאינים וענבים הרחוקים מביאין גרוגרות וצימוקים. והשור הולך עימהן, וקרניו מצפות זהב, ועטרה שלזית בראשו. והחליל מכה לפניהם, עד שמגיעין קרוב לירושלם. הגיעו קרוב לירושלם, שלחו לפניהם ועיטרו את ביכוריהם. הפחות והסגנים והגיזברים יוצאין לקראתם. לפי כבוד הנכנסים היו יוצאין. כל בעלי אמניות שבירושלם עומדים בפניהם ושואלים בשלומם: אחינו אנשי מקום פלוני[ת], באתם לשלום'.

ד החליל מכה לפניהם, עד שמגיעין להר הבית. (הגיעו להר הבית) אפילו אגרפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס עד שהוא מגיע לעזרה. (היגיע לעזרה) ודיברו הלוים בשיר

---

[98] Minucius Felix, Octavius, X, 3-4 תרגום לעברית: אורבך, חז"ל, עמ' 77. מינוקיוס פליקס, מחבר נוצרי בן המאה השלישית לספירה. הקטע הוא ציטוט מתוך דיאלוג בין אוקטוויוס המייצג את הנוצרי המאמין לקאיקיליוס (Caecilius) המייצג את הפאגני.

[99] נוסח הפרק מועתק על פי כ"י קאופמן. תוספת אותיות בגוף הטקסט של כ"י קאופמן הוקפו בסוגריים עגולים (כך). כשמסתבר שיבוש בנוסח הפנים וכל עדי הנוסח מציעים גירסה אחת הוספתי את הגירסה המתוקנת בסוגריים מזווים. קטעי הגניזה למסכת ביכורים שבהם השתמשתי הם: **ג1** קיימברידג'– NS. 329/346 ;T-S. E 1/40. **ג2** Cambridge, University Library, MS Or. 1080, Box 1, 37: Mishna Bikkurim ii, 11 – iii, 12 **ג3** Cambridge University Library, TS, T-S E1.36 **ג4** Cambridge University Library, T-S, T-S E1.41 **ג5** T-S E 2, 2
להלן ציונים לשינויי נוסח עיקריים לפי מספור השורות שבדף (כך /5/ = שורה 5 בטקסט).
/1/ כיצד]ק, פ,פא באיזה צד ג1. כאיזה צד ג2 /2/ בגמי]ק, פ,פא, ג3. ג4. במשיחה] ג2 /3/ אותם]ק, פ,פא(אותן) ג3. עליהם] ג2.ג4. שתלשו]ק, ג2. שיתלשו]ק,פ,פא ג3.ג4 שניתלשים] ג1 /4/ בכ"י ג2 נוספה כאן שורה: 'כאיזה צד סודרן דבר שנישמר נתן למעלה ודבר שאין נשמר נותן למטה.[והוא כנ' הוספה על פי התוספתא אפשטיין, מבוא, עמ' 967] כיצד] באיזה צד ג1. לעירו] ק,פ,פא ג1 ג2, ג3. לעירן]ג4 שמעמד] ש<ל>מעמד] ק, ג1, פ. (של מעמד] פא) שבמעמד]ג2 שמעמד]+ ובאים] ג2, ג4 /5/ או']+ להם ג1 /6/ אל ה' אלהינו]ק,פא, ג1, ג2, ג3, ג4, ג5 בכולם חסרה התיבה בית שבדפוסים! /7/ והשור] ק,פא, ג2.ג4 ושור] ג1. השור]פ, ג3. הולך עמהן]ק,פא ג1, ג3. ג5 לפניהם]פ, ג2, ג4. כ"י מינכן 95 'והשור עולה עמהן'. /8/ עימהן]ק, ג3 ועטרה שלזית]ק, ג1,פא(של זית) ג5 ג2(ועֲטָרָה) /9/ שמגיעין]+שהן ג1 /10/ והגיזברים]+היו ג1, /10/ ג5.גזברין לפי]ק,ד,ג3 ולפי]פ,פא,מ לפני!]ג,4 מפני]ג5 כבוד] ד]כבודו! /5/11 בפניהם] ק,ג3 מפניהם]פא, לפניהם]פ,ג2,ג4 /11/ אמניות]ק,ג5, אומניות] ג1,פא אומניות] ג2. /12/ פלונית]ק(התי"ו מחוקה בקו), ג3,ג5 פלוני. לשלום]ק בשלום]פא,ג1, ג2. /13/ היגיעו להר הבית] פ, ג2, ג4 אגרפס]ק אגריפס] פא,ג3. אגרפיס]ג5 /14/ שהוא]-ג2 היגיע לעזרה/]-ג2, ג4 /15/ עולות] ק,פא,נ עולים]ע, קטע גניזה (פורת, לשון חכמים, עמ' 169),. /16/ ושבידן]ק, ג1(ושבידם) ומה שבידן] נ,פא,(ומה שבידם),ו ניתנים]ק,פא, ג2, ג3,

'ארוממך יי כי דיליתני ולא שמחת איבי לי'(תה' ל 2) הגוזלות שעל גבי הסלים היו עולות, ושבידן ניתנים לכהנים.

ה עודיהו הסל על כתיפו וקורא מ'הגדתי היום לה' אלהיך' (דברים כו 5) עד שהוא גומר את כל הפרשה ר יהודה או' עד ארמי אבד אבי. הגיע לארמי אבד אבי מוריד את הסל מכתיפו ואוחזו בשפתותיו, וכהן מניח את ידו תחתיו ומניפו, וקורא מארמי אבד אבי עד שהוא גומר את כל הפרשה, הניחו בצד המזבח, והשתחוה ויצא.

ו בראשונה, כל מי שהוא יודע לקרות – קורא, וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אתו. נימנעו מלהביא. היתקינו שיהוא מקרין את מי שהוא יודע (ו)את מי שאינו יודע.

ז העשירים מביאים את ביכוריהם בקלתות שלכסף ושלזהב, והעניים מביאין אותן בסלי נצרים שלערבה קלופה, הסלים והביכורים ניתנים לכהנים.

2.2 מבוא: טקס הביכורים, בין מקרא למשנה

פרק ג של מסכת ביכורים מתאר את ההעלאה החגיגית של ביכורי הפירות לירושלים, תהליך שמתחיל בסימון פרי הביכורים בשדה היחיד ומסתיים בקריאת 'מקרא ביכורים' לצד המזבח. המשנה מתארת כיצד מביאי הביכורים שבעיירות היו מתכנסים ב'עיר של מעמד', ולאחר לינה ברחובה של עיר, השכימו קום לקול הקריאה הנבואית 'קומו ונעלה ציון אל ה' אלהינו' (ירמיהו לא, ה) ויצאו לדרכם בתהלוכה המלווה בכלי נגינה ('החליל מכה לפניהם') ובעקבות שור שקרניו מצופות זהב בדרך לירושלים. עם הגעתם לעיר יצאו מנהיגי ירושלים ו'בעלי האומניות' לקראתם ובירכום לשלום. כפי שהעיר שאול ליברמן בין תיאור טקס הביכורים שבמשנה לבין מצוות הבאת ביכורים שבתורה (דברים כו 1-11) יש פער. בתורה הבאת הביכורים מתוארת כטקס אישי המבוצע על ידי היחיד המעלה את פירותיו לירושלים, ואילו המשנה מתארת טקס כמעט ממלכתי באופיו. במובן מסוים אופי זה עומד בניגוד להלכה התנאית המאפשרת הבאת ביכורים לאורך זמן ממושך ולאו דווקא במועדים חגיגיים מסויימים. זאת ועוד, למוטיבים שונים שבטקס כגון ציפוי קרני השור בזהב, השינה ברחובה של עיר וקבלת הפנים, אין מקור ברור בתורה. את השינוי שבין הטקס המקראי לזה המשנאי פתר ליברמן בהצעה מעניינת. לדבריו, הטקס המתואר במשנה משקף את ההשפעה של חגיגות ציבוריות הלניסטיות (πανήγυρις) על הפולחן העממי ביהודה.[100] השפעה זו מסבירה לדעתו הן את הממד הציבורי שבטקס הן את מקורם של הפרטים

[100] ליברמן הסביר שחכמים לא מחו כנגד 'מנהגים אליליים' אלו כי ראו בהם הידור מצווה עממי, וכן בשל ביצועם מחוץ למקדש. ראו, ליברמן, יוונית, עמ' 257-259.

המיוחדים הכלולים בו. בהתאם לכך הוא טען (בדומה לדברי מורו, יעקב נחום אפשטיין) כי תיאור הבאת הביכורים הוא 'משנה עתיקה' שנוצרה 'ללא ספק' קודם לחורבן בית המקדש השני.[101] בטענה בדבר קדמותו של הפרק תמכו חוקרים שונים שעסקו בביטויים ארכאיים שנמצאים בו.[102] לאור טענות אלו נטו היסטוריונים שונים לראות בפרק שיקוף היסטורי אמין של שלהי ימי הבית השני ולהשתמש בתוכנו כדי לשחזר את ההווי הדתי ולהוסיף מידע ביוגרפי על אודות דמותו של אגריפס המלך המוזכר בפרק.[103]

חוקרים אחרים העשירו את המקבילות שבין הטקסים ההלניסטיים לטקס המופיע במשנה,[104] ובכך ביססו את טענתו העיקרית של ליברמן. עקב כך הפרק כולו הובא תדיר כדוגמה ועדות לתהליך ההלניזציה שהתרחש ביהודה וחדר לדרכי הפולחן העממי.[105]

פירושו של ליברמן מבוסס על ההנחה כי המשנה מתעדת טקס היסטורי ולכן יש לחפש הסבר היסטורי לשינויים שהוא משקף. להבנה זו, העובדה שהמשנה מתארת בסופו של דבר טקס 'פגאני' זה, מלמדת כי חכמים 'נכנעו' להשפעות אלו ואימצום למשנתם, אולי משום שראו בטקס 'הידור מצווה'. פירוש זה עומד מעט בניגוד לעובדה שתיאור הביכורים אינו מופיע במשנה כ'מעשה שהיה' אלא רצוף לשאלה 'כיצד מעלין את הביכורים', מה שמעלה את הרושם כי חז"ל אינם רק מתעדים סיטואציה היסטורית אלא גם (או בעיקר) משרטטים את האופן הראוי להבאת ביכורים לירושלים בעיניהם.[106]

---

101 ראו ליברמן, שם, בעקבות אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 44.

102 ראו הדיונים על זמנו של הפרק אצל אפשטיין, המדע התלמודי, עמ' 10- 11; בער, ישראל בעמים, עמ' 75- 76; הנ"ל, היסודות, עמ' 21; ליברמן, יוונית, עמ' 257, הע' 1; וראו גם אורבך, משנה (ב), עמ' 95; ספראי, ביכורים, עמ' 241. על לשונותיו העתיקות של הפרק ראו אפשטיין, מבואות, עמ' 44. טענה אחרת לטובת קדמותו של הפרק נשענה על ניסוחו של הפרק בעיקר ב'בינוני' (31 פעלים לעומת 13 בלשון עבר). התייחסות זו בזמן הווה אל המקדש ובמיוחד אל אגריפס המוזכר בפרק היא ראיה, לדעת דוד צבי הופמן, שיוצר הפרק כתב את התיאור בימי אגריפס הראשון או השני (הופמן, המשנה, עמ' 16). אם נכונה הטענה כי משניות ביכורים מצוטטות בפסחים הרי שיש כאן ראיה עקיפה לקדמותן היחסית (ראו אפשטיין, מבואות, עמ' 334. והדיון המחודש בכך אצל הנשקה, ליל הפסח, עמ' 410-413) . אלבק לא ראה בניסוחו של הפרק עדות לזמן יצירתו אך קיבל את התיאור שבמשנה כהיסטורי (ראו, אלבק, מבוא, עמ' 78-80). לדבריו, המשנה אכן מספרת על אירוע היסטורי (כהשתתפות אגריפס בתהלוכה) אך מפרספקטיבה רחוקה אשר עליה מעיד השימוש בלשון 'עבר' לצד לשון 'בינוני' בפרק ('יהיה הממונה... הגיעו קרוב לירושלים'). את לשון ה'בינוני' הסביר אלבק ש'כך הוא סגנון התיאור והסיפור במשנה'. לאחרונה תמך בעמדה המקדימה David Instone-Brewer, שטען כי עצם הימצאותם של פרטים 'צבעוניים' וחסרי הקשר הלכתי במשנה הם סימן המעיד על עתיקותה (ברויאר, מסורות, עמ' 404-409).

103 התיארוך הקדום של הפרק הקנה לו אמינות בעיני היסטוריונים שונים שהשתמשו בפרטים המסופרים בו לצורך שחזור ימי אגריפס והווי המקדש. חלק זיהו את אגריפס המוזכר עם אגריפס הראשון (ואף הציעו לקשור את התהלוכה שבפרק לאירועי שנת 41 לס') וחלק זיהו אותו עם אגריפס השני. ראו גרץ, דברי ימי ישראל, עמ' 20-21; אלבק מבוא, עמ' 78; שירר, היסטוריה, א, עמ' 446 ושם הע' 23; דרנבורג, משא, עמ' 113; ביכלר, הכוהנים, עמ' 14-15; אפשטיין, מבואות, עמ' 399; גוטמן, ביכורים, עמ' מג; גודבלאט, אגריפס, עמ' 25 הע' 19; בן שלום, בית שמאי, עמ' 68 הערה 67; פרידהיים, המוזיקה, עמ' 64; לייתור השאלה ראו טריפון, אגריפס עמ' 37 – 38;

104 יצחק בער טען כי המשנה משקפת פולחן שנהג ביוון הקלאסית ולכן התיאור שבמשנה קדום במיוחד ומתייחס אל ראשית ימי הבית השני ולא אל סופם (ראו: בער, היסודות, עמ' 20; הנ"ל, ישראל בעמים, עמ' 75-76). ברוריה ביטון-אשקלוני אספה מקבילות נוספות והצביעה על יוון ההלניסטית כמקור לנוהג המתואר במשנה (ראו ביטון-אשקלוני, העליה לרגל, עמ' 46-68; עמ' 88).

105 לוין, יהדות ויוונות, עמ' 65; פרידהיים, מפגש, עמ' 180 ועוד.

106 על תפקידה של שאלת כיצד בלשון המשנה בכלל ובתיאורי טקס בפרט ראו לעיל הערות 8, 55 ולהלן הערה 108

יתרה מזאת, כפי שנראה להלן, השוואת הטקס המתואר במשנה לעדויות המעטות שיש מספרות הבית השני על הבאת ביכורים מטילה ספק באפשרות כי המשנה משקפת נוהג היסטורי שהתקיים בשלהי הבית. השיבוצים הגלויים והסמויים של לשונות מקרא בפרק מערערים את הקביעה שלפיה עצם השימוש בביטויים הארכאיים היא עדות לקדמותו של הפרק.[107] נוסף על כך, בדיקת המקבילות הריטואליות בין טקס הביכורים שבמשנה לבין מגוון תהלוכות דתיות מהמזרח הקרוב מערערת את הזיקה שראו מספר חוקרים בין הריטואל שבמשנה לבין הפולחן העממי ההלניסטי בן המאה הראשונה לספירה. היעדר הקונקרטיות של הפרק, חוסר התאמתו לעדויות האחרות על הבאת הביכורים בשלהי ימי הבית השני והקשרו ההלכתי מטילים ספק בהיותו תיעוד היסטורי של אירוע או אירועים משלהי ימי הבית השני. מאידך גיסא, עיון במרכיביו השונים של התיאור מלמד בבהירות, לדעתי, כי לפנינו סוג של מדרש נארטיבי שבאמצעותו ביטאו חז״ל את פרשנותם לפרשת מקרא ביכורים שבתורה. לדעתי, המקור לטקס רב הרושם המתואר במשנה אינו הריאליה של שלהי ימי הבית השני אלא ההכרזה רבת הרושם הנאמרת במסגרת טקס מקרא ביכורים (דברים כו, א-יא). אבקש להראות כיצד הלבוש הספרותי הנארטיבי של הפרק הולם את האופי התיאטרלי של ההכרזה המקראית עצמה ולהוכיח כי המקור לפרטים ריטואליים שונים של המשנה אינו בפולחן העממי ביהודה אלא בפרשנותם של חכמים לפסוקי התורה.

[107] לטיעון זה ראו רוזן-צבי, כיוונים חדשים, עמ׳ 245-243 ; סימון-שושן, הלכה למעשה, עמ׳ 62 ; פורסטנברג, טהרה, עמ׳ 4 ; כהן, זכרונות, עמ׳ 57-58.

2.3 בין סיפור להלכה בפרק ג של מסכת ביכורים

המשנה הראשונה בפרק ג׳ עוסקת בסדר הפרשת הביכורים והמשניות שאחריה (ב-ו) עוסקות בסדר בהבאת הביכורים לירושלים. שני התיאורים, זה העוסק בהפרשה וזה העוסק בהבאה, מובאים כמענה לשאלה ׳כיצד׳:

משנה א	משנה ב
כיצד מפרישין את הבכורים?	כיצד מעלין את הבכורים?
יורד אדם לתוך שדהו...ר׳ שמעון אומר וכו׳	כל העירות שבמעמד מתכנסות וכו׳.

שתי המשניות משיבות לשאלה ההלכתית ׳כיצד [צריך לבצע את X]׳[108] במענה נארטיבי: משנה ב׳ מספרת סיפור ארוך על העלייה לירושלים ומשנה א׳ מספרת סיפור קצר על האדם ש׳יורד לתוך שדהו׳, ׳רואה תאנה׳ ו׳אומ׳ הרי אלו ביכורים׳. בין התיאור הספרותי הקצרצר של הפרשת הפירות במשנה א׳ לבין התיאור הספרותי הארוך במשנה ב׳ והלאה יש רצף כרונולוגי, שהרי לאחר הפרשת הפרי מעלים את הביכורים לירושלים, ומבחינה זו אפשר לקרוא את משניות א-ב ואילך כרצף עלילתי אחד. רצף כרונולוגי זה הוא גם רצף סגנוני. כמו במשניות המתארות את הבאת הביכורים, המושפעות הרבה מלשון המקרא וכפי שנראה להלן, גם במשנה ראשונה זו העוסקת בהפרשת הפירות מהדהדת אולי לשון המקרא: ׳אֶל-גִּנַּת אֱגוֹז **יָרַדְתִּי לִרְאוֹת** בְּאִבֵּי הַנָּחַל לִרְאוֹת הֲפָרְחָה **הַגֶּפֶן** הֵנֵצוּ **הָרִמֹּנִים**׳ (שיר השירים ו 11). כמו בפסוק כך גם במשנה האדם **יורד** אל תוך שדהו **ורואה** אשכול (גפן) שביכר (פרח) **רמון** שביכר (הנץ).[109] הערתו של ר׳ שמעון המופיעה בסוף משנה א: ׳אף על פי כן חוזר וקורא אותם ביכורים מאחר שיתלשו מן הקרקע׳ מבהירה, כי ה׳סיפור׳ על האדם המפריש ביכורים מבוסס על עמדה הלכתית שהיא עצמה נתונה במחלוקת בין חכמים, הסוברים שביכורים נקנים ומופרשים במחובר לקרקע (ביכורים ב, ד) ובין ר׳ שמעון, הסובר כי הפרשת הביכורים נעשית בתלוש (שם ג, א; תוספתא ביכורים א, ז).[110]

---

[108] פתיחה זו רווחת בתיאורי טקס אך נמצאת בשימוש גם כפתיחה למשניות הלכתיות רגילות (למשל פסחים ה, ט; סוכה, ד, ד; שם, ה; סוטה ז, ח. והשוו לברכות ו, א; עירובין ח, א וראו הדוגמאות הנוספות אצל גולדברג, כיצד; וראו ספראי, ביכורים, עמ׳ 132 ו-241). ספראי טען כי אפשר להבחין בין המילה ׳כיצד׳ בלשון חכמים בפרקי ההלכה, שבה המונח ׳כיצד׳ מסביר הלכות שקדמו לו (חגיגה ג, ה; קידושין א, ו ועוד), לבין המונח ׳כיצד׳ ב׳משניות המקדש׳, שבהן המילה מופיעה ככותרת בתחילת העניין ׳ואין כל רמז שהיה משהו לפניו׳. הבחנה זו אינה מוחלטת שהרי ספראי עצמו הביא דוגמה ממסכת ברכות שבה השאלה ׳כיצד׳ מקדימה הסבר הלכתי: ׳כיצד מברכים על הפירות׳ (ברכות ו, א) וראו עוד כהן, ריטואל, עמ׳ 54.

[109] אני מודה לידידי, דוד סבתו, על רעיון יפה זה אף שיש לתהות עליו שהרי סוף סוף המשנה משתמשת באוצר מילים שונה (גפן ולא אשכול; בפסוק הגפן פורחת ולא מבכירה וכו׳). אולם בכל זאת ההקשר הזהה של התיאורים (אדם הבודק האם פירותיו הבכירו) והמילים המשותפות מעלים על הדעת את האפשרות כי לפנינו הרמז מכוון.

[110] מלשון המשנה והתוספתא (ג, א; ג, ח) עולה כי ר׳ שמעון מסכים שצריך לקרוא שם במחובר (׳חוזר וקורא׳) אלא שמטעם כלשהו קורא אותם שנית. אמנם בתוספתא א, ז (עמ׳ 288) מובאת דעתו של ר׳ שמעון על ידי ר׳ שמעון בן יהודה בראשית התוספתא ככלל (א, ז): ׳ר׳ שמעון בן יהודה או׳ משם ר׳ שמעון: בכורים אין חייבין עליהן במחובר לקרקע׳. אם כן לפנינו מחלוקת עקרונית: לדעת חכמים הביכורים דומים ל׳פטר רחם׳, וקדושתם היא בעוד הם בארצם (׳בכורים נקנין במחבר לקרקע׳ [ביכורים ב, ד]), כלשון הספרי (במדבר, קרח, פיסקה קיז [עמ׳ 348]): ׳ביכורי

דהיינו, כבמקרים רבים אחרים מביע הסיפור את העמדה ההלכתית. לאור זאת יש לשאול האם הרישא של המשנה, המתאימה לדעת חכמים, היא סיפור קדום או עדות על אופן הפרשת הביכורים ויש לראות בו פתיח לחלק הסיפורי שאחריו, או שמא לפנינו, כרגיל בלשון המשנה, ניסוח נארטיבי של עמדת חכמים וסיוגה באמצעות דעת ר׳ שמעון? מבוכה זו ביחס למשנה א׳ גרמה לכמה חוקרים לסווגה כחלק מה׳קובץ הקדום׳ ולאחרים לסווגה כמשנה שנוספה לו.[111] במשנה ה נאמר: ׳הגוזלות שעל גבי הסלים היו עולות, ושבידן נתנים לכהנים׳.[112] לפי פירוש אחד המשנה מחלקת בין הגוזלות שהיו ׳על גבי׳ הסלים, הנחשבים עולות (או ׳עולים׳ דהיינו שייכים לגבוה),[113] לבין גוזלות אחרים שהיו ׳בידן׳ ולכן הובאו לכוהנים.[114] לפי פירוש אחר המשנה

כל אשר בארצם׳ – בא הכת׳[וב] ולימד על הביכורין שתהי קדושה חלה עליהן במחובר לקרקע׳ (וכן ירושלמי ביכורים ב:ד יח ע״ב [עמ׳ 357]), וטעם הסימון הוא לזהות את מה שכבר קדוש מאליו, דהיינו הביכורים הם ה׳פטר רחם׳ של האילן. וכך תפקיד סימון הפירות דומה לתפקיד סימון הבכור המופיע בתורה בהקשר של לידת תאומים, שבה הצורך להבחין בזהותו של הבכור (׳לאמור זה יצא ראשונה׳) גורם למילדת לקשור שני (חוט אדום) על יד היוצא ראשונה (בראשית לח 28). לעומת זאת, עמדתו של ר׳ שמעון היא כי הביכורים הם מתנה, תרומה, ולכן קדושתם היא בעת מעשה ההפרשה. הירושלמי (ביכורים ג:א סה ע״ג [עמ׳ 358]) אכן מדגיש כי ׳על דעת׳ דר׳ שמעון לא קרא שם בתלוש לא קידשו׳, דהיינו קריאת השם בתלוש היא עיקר והיא מעכבת. דגש זה מעלה על הדעת את האפשרות שר׳ שמעון מחייב הפרשה רק בתלוש (כך משמע קצת מהתוספתא א, ז) ואת לשון המשנה שלפנינו נסביר כעיבוד עמדתו של ר׳ שמעון לצורך סיוג הסיפור. לשיטה זו לכאורה אם מעשה ההפרשה נעשה במחובר אין שם ביכורים חל כלל (לכאורה אם לא נתקדשו נפקא מינה שגם מותר לאוכלם לכתחילה, וראו הדיון בחסדי דוד על אתר; ליברמן, תוספתא כפשוטה, ב, עמ׳ 834), ויש לתהות לאור זאת מה הטעם בסימון ביכורים? ושמא דעתו של ר׳ שמעון היא זו המופיעה בצורת כלל וכאן המשנה רק סייגה את ה׳סיפור׳ שהוא לדעת חכמים באמצעות אזכור שיטתו? או שמא לר׳ שמעון עמדה מורכבת שלפיה יש חיוב לזהות את הביכורים אך משום מה למרות שזיהינו אותם אינם קדושים עד שיופרשו וייקרא להם שם? עוד אעיר כי הירושלמי (שם) תולה את מחלוקתם של ר׳ שמעון וחכמים בשאלה אחרת לגמרי. לדבריו ר׳ שמעון סובר כי ׳מה בשעת הבאה פרי אף בשעת הפרשה פרי׳. לאור זאת שמא קשירת הפרי בגמי או במשיחה בזמן שהוא עדיין בוסרי אין בה טעם כלל והיא רק לדעת חכמים הסוברים שבזמן ׳הבאה׳ הפרי צריך להיות פרי אבל [מילה חיונית זו במדרש חסרה בכ״י ליידן] בזמן ׳הפרשה׳ ׳אפילו בוסר אפילו פגים׳. דהיינו בניגוד לתרומה שניתן להפרישה רק בתלוש, סובר הספרי והתנא שלנו כי ביכורים קדושים במחובר. שמץ ראיה לכך שה׳סיפור׳ קדום לדעתו של ר׳ שמעון הביא משה וייס מהספרי דברים שא [מהד׳ פינקלשטיין-הורוויץ, עמ׳ 320]. הספרי מצטט את המשנה בלשון ׳מיכן אמרו׳, ומזכיר רק את הרישא (׳יורד אדם׳ עד ׳הרי אלו ביכורים׳). ווייס טען כי ׳לפני בעל ספרי זה מונחת משנתנו טרם נתוספו עליה דברי ר״ש׳. אני תוהה האם טיעון זה יש בו תוקף משתי סיבות. ראשית, כהנא כבר הראה כי הספרי נשען על משנת רבי ולא על נוסחאות הקודמות לעריכת המשנה (כהנא, מיכאן אמרו, עמ׳ 47), ואם כן קשה לטעון שמשנה קדומה משוקעת בספרי. גם אם היינו אומרים כך – הלוא נוסח הספרי אינו שונה מזה של המשנה אלא רק מקוצר ממנו, ואם כן מה הקושי להניח כי הדרשן ציטט את החלק הרלוונטי אליו? היינו כיון שהפסוק הדגיש ׳פרי האדמה׳ – בעודו באדמה – ציטט הדרשן את העמדה מתאימה לכך, היינו דעת חכמים המובאת ברישא.

[111] ראו את התיחומים השונים של ה׳קובץ הקדום׳ שבפרק אצל ליברמן, יוונית, עמ׳ 258 הע׳ 2; אלבק, משנה, זרעים, עמ׳ 309; וניוזנר, תמיד, עמ׳ 107; ולעומתם ספראי, ביכורים, עמ׳ 122, 241; ברויאר, טקס, עמ׳ 302, הע׳ 17.

[112] וכן בתוספתא ב, יא.

[113] אמנם ליברמן העיר לקטע גניזה שבו נאמר ׳היו עולין׳ וכך גם בכ״י ערפורט מופיעה המקבילה שבתוספתא ׳היו עולין׳, ואם כן לא הגדרת סוג הקורבן אלא הגדרה כללית יותר – ׳הגוזלות׳ היו שייכים לה׳ (דהיינו קורבן), בניגוד לסלי הכוהנים שהיו ניתנים לכוהנים. ליברמן אף הוסיף כי הסיווג של גוזלות כעולות הוא מיותר כי נדבת עוף באה רק עולה (ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ב, עמ׳ 851). תיאור של גוזלות המובאים על גבי סל ביכורים נמצא בבית הכנסת בציפורי (מאה חמישית לפנה״ס) ברצועה הרביעית של הפסיפס ניתן להבחין יפה בסל ביכורים שמשני צידיו תלויים שני גוזלות. כפי שמעירים החופרים (וייס ונצר, הבטחה וגאולה, עמ׳ 24) אופן קשירת הגוזלות משקף את לשון המשנה לפי פרשנותה בירושלמי ׳תני רבי יוסי לא היו נותנין את הגוזלות על גבי הסלין שלא ינבלו הביכורין אלא ת ולה אותן חוץ לסלים׳ (ביכורים ג ה סה ע״ד)

[114] לפי הגירסא שבכ״י ק הנושא של החלק השני של המשפט מוסב על הגוזלות המוזכרים ברישא (׳ושבידן׳). אמנם לפי **נ** (׳ומה שבידם׳) אפשר שיש כאן נושא חדש – דהיינו הדברים האחרים שיש בידם (אולי הסלים וראו הערה הבאה). לשיטה זו אפשר שהחלוקה היא בין גוזלות המובאים כחלק ממתנת הביכורים (׳שבידן׳) ולכן שייכים לכוהנים כדין הביכורים, לבין גוזלות המובאים כ׳עיטור׳ ביכורים ולכן אינם חלק מהביכורים עצמם ודינם כקורבן. טעם הרחקתם של הגוזלות מהסל מופיע בירושלמי ביכורים ג:ה, סה ע״ד [עמ׳ 361]: ׳תני ר׳ יוסי. לא היו נותנין את הגוזלות על גבי הסלין שלא ינבלו הביכורין אלא תולה אותן חוץ לסלים׳. וראו ההפניות אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, ב, עמ׳ 851. הרמב״ם הילך בשיטה הראשונה שלפיה מדובר בשני סוגים של גוזלות: הראשונים היו תולים בסלי הביכורים והאחרים היו מובאים בידיים. אלו שעל גבי הסלים היו מובאים כעולות ואלו שהיו מביאים בידיים – לכוהנים. ולא פירש טעם הדבר. ואפשר שגוזלות אלו הם הקורבן האמור בביכורים ב, ד: ׳וטעונים קרבן ושיר ותנופה ולינה׳. אמנם אפשר שקורבן זה הוא השור המוזכר במשנתנו וראו להלן.

מבחינה בין ה'גוזלות' שהיו מובאים כעולה (כנ"ל) לבין <u>הסלים</u> שהיו מובאים גם הם לכוהנים.[115] בין כך ובין כך, הלכה זו קוטעת את הרצף הנארטיבי של תיאור הבאת הביכורים, הן בלשונה ההלכתית הן בקטיעת הרצף הכרונולוגי, שהרי היא עוסקת בהבאת הביכורים לכוהן בשעה שהסיפור עוד לא הגיע ל'הנפת הביכורים'.[116] משום כך אפשר לתהות שמא היא משנה שנוספה לקובץ המקורי של סיפור הטקס.[117] מאידך, ספראי וספראי העירו כי לשיטה הראשונה, שלפיה מדובר בשני סוגי גוזלות (אלו התלויים בסלים ואלו שבידם), הרי נתינתם לכוהן יכולה להשתלב בנקל ברצף הטקסי בשלב זה ('תחילה השתחרר מן הגוזלות החיים ולאחר מכן התפנה לביכוריו').[118] מבחינה ספרותית יש לפנינו רצף התייחסויות ל'סל': 'נוטל הסל על כתפו', 'הגוזלות שעל גבי הסלים' 'עודהו הסל על כתפו'. קשה אפוא לדעת האם יש טעם בהפרדה של טקסט זה למקורותיו המשוערים.

משנה ו חוזרת לתיאור הטקס, אך משלבת בתוכו את דעתו החולקת של ר' יהודה:[119]

> עודיהו הסל על כתיפו וקורא מ'הגדתי היום לה' אלהיך עד שהוא גומר את כל הפרשה
> ר' יהודה אומר עד ארמי אבד אבי הגיע לארמי אבד אבי מוריד את הסל מכתיפו ואוחזו
> בשפתותיו וכהן מניח את ידו תחתיו ומניפו וקורא מארמי אבד אבי עד שהוא גומר את
> כל הפרשה הניחו בצד המזבח והשתחווה ויצא (ביכורים ה, ו)

פרשני המשנה התלבטו היכן מסתיימים דברי ר' יהודה: האם במילים 'עד ארמי אבד אבי' וכוונתו שבמילים אלו מסתיימת הקריאה, והמשך התיאור ('הגיע לארמי אבד אבי') הוא חלק מתיאור הטקס שבמשנה,[120] או שמא דברי ר' יהודה נמשכים עד סוף המשנה ('גומר את כל

---

[115] פירוש זה הולם את נוסח הברייתא שבבבלי מנחות נח ע"א: 'דתנן הגוזלות שעל גבי הסלין היו עולות <u>והסלים שבידם</u> ניתנין לכהנים'. וכן את נוסח הסכוליון, כתב יד אוקספורד, למועד ט"ו באב שבמגילת תענית הגורס במפורש 'הסלים לביכורים והגוזלות לקיץ המזבח' (ראו ורד, מגילת תענית, עמ' 82; שם, עמ' 221). אפשטיין (מבוא, עמ' 129) אף העיר כי ככל שלשון המשנה כאן מוסבת על לשון המקרא הרי המילה 'בידי' בפרשת הביכורים מתייחסת אל ה'סלי' – 'ולקח הכהן הטנא מידך' – דהיינו מה שבידם הוא הסלים, כנוסח הבבלי.
על כל פנים אם כך משמעות המשנה הרי שדין זה ממש מופיע בהמשך הפרק במפורש ('והסלים והביכורים ניתנים לכהנים' [ג, ח]) ומעתה יש לתהות מדוע הוא מופיע פעמיים. לאור זאת העלה אפשטיין את ההצעה כי משניות ו-ח לקוחות ממשנת תנא אחר 'ומשניות מקבילות' הן (אפשטיין, מבוא, עמ' 130). הוא הביא לכך ראיה מהיעדר המקבילה בתוספתא למשניות אלו. יש לציין כי הירושלמי (ביכורים ג:ד סה ע"ד [עמ' 361]) הופך את סדר המשנה 'רב הונא אמ' כיני מתניתי' 'ולקח הכהן הטנא מידיך' אית תניי תני מחלף. כדי לסמוך מתנה למתנה'. הסיפא של המשפט מציע נוסח חלופי למשנה (ראו מוסקוביץ, טרמינולוגיה, עמ' 67 – 68). הפני משה הסביר שהנוסח החלופי הוא פשוט היפוך של המשנה, דהיינו במקום שהגוזלות שמחוץ לסלים יהיו לכוהנים, הגוזלות שבתוך הסלים יהיו לכוהנים, וכך תיסמך מתנה (הביכורים) למתנה (הגוזלות) ושתיהן יינתנו לכוהנים. אפשטיין דן באריכות בירושלמי זה במבוא לנוסח המשנה (עמ' 129– 130) ונקט בפירוש זה.

[116] על בעיית מיקומה ראו אפשטיין, מבוא עמ' 129-130; ספראי, ביכורים, עמ' 252-253.

[117] כך וייס, סדר המשנה, עמ' 29. וייס הציע נימוק לדבריו בזה ש'בכל מה שקדם, גוזלות לית מאן דכר שמייהו. ומזה, הקרוב ביותר שבהוספה קיימינן'. אני תוהה על דבריו – מדוע עלינו להניח כי הגוזלות חייבים להתייחס לאזכור מוקדם שלהם עצמם? המשנה (ד) דיברה על 'סלי' וכעת מפרטת מה היה מונח על גבי הסל ומה היה בידי המביאים.

[118] ספראי, ביכורים, עמ' 252.

[119] את עיוני במשנה זו קיצרתי לאור פרסום ספרו של דוד הנשקה, ליל הפסח, שבו יש דיון מקיף על מדרש הלכה זה. (עמ' 410– 421). באופן כללי אפסע בעקבותיו בניתוח המשנה תוך הפניות לדבריו בזיקה לשאלות המעניינות אותי במחקר זה. לגוף הדברים ראו אצלו.

[120] הרמב"ם העתיק את הסיפא של המשנה במשנה תורה הלכות ביכורים (ג, יב), אך בפירוש המשנה כתב כי אין הלכה כר' יהודה. משמע שלדעתו ר' יהודה סובר שמקרא ביכורים נפסק במילים 'ארמי אובד אבי'. וראו גם פירושי ר' עובדיה מברטנורא ותוספות יום טוב.

הפרשה׳). דוד הנשקה טען כי הדעה הראשונה קשה בתוכנה ובסגנונה. בתוכנה, כיון שקשה לייחס לר׳ יהודה שיטה שלפיה הקריאה מסתיימת במילים ׳ארמי אובד אבי׳, שהרי ממילים אלו והלאה מופיע התוכן העיקרי של מקרא ביכורים (שנפתח במילים ׳ועניתָ ואמרת׳) וקשה להעלות על הדעת שר׳ יהודה יוותר על חלק זה. ובסגנונה כיון שהמילים ׳וקורא מארמי אבד אבי עד שהוא גומר את כל הפרשה׳ חוזרות מילה במילה על דברי הרישא שבמשנה ולכן קשה לייחסם לסתם המשנה ועדיף לייחסם לתיאור החולק של הטקס לפי ר׳ יהודה.[121] ה׳תוספות יום טוב׳ הסביר כי כי ר׳ יהודה לא חולק על תנא קמא אלא מפרש את ׳המשנה הראשונה׳, שתיארה באופן כללי את מקרא ביכורים ׳קורא... עד שגומר כל הפרשה׳, ור׳ יהודה מסביר כיצד בדיוק נעשית קריאה זו.[122] בהסבר זה יש קושי שהרי העצירה שמתאר ר׳ יהודה לפני המילים ׳ארמי אובד אבי׳ נועדה לצורך ׳הנפת הביכורים׳. העמדה כי הביכורים טעונים תנופה היא עמדת יחיד של ר׳ אליעזר בן יעקב כנגד דעת חכמים: ׳אלו טעונין תנופה ואינן טעונין הגשה: לג שמן שלמצרע ואשמו, והבכורים כדברי ר׳ אליעזר בן יעקב...׳ (מנחות ה, ו).[123] לאור זאת שתי הגירסאות של המשנה לטקס מסתברות כביטוי למחלוקת האם ביכורים טעונים תנופה אם לאו. תנא קמא, הסובר שביכורים אינם טעונים תנופה, לא מצריך הפסקה, ור׳ יהודה המחייב תנופה מחייב גם עצירה לצורך ביצועה. הזהות הסגנונית בין דברי ר׳ יהודה שמנוסחים כסיפור לבין הלשון שבה משתמשת סתם המשנה, מקרבת יותר את ההבנה כי ר׳ יהודה ובני פלוגתו חלקו בנוגע לדין התנופה וכל אחד הביע את דעתו באופן נארטיבי.[124] אם כן, שוב אנו רואים כיצד סיפור העלאת הביכורים מעוצב לאור העמדות ההלכתיות העומדות בבסיסו, כשבמקרים הכרחיים הסיפור מפוצל לשתי גירסאות לפי השיטות השונות. הניסוח הנארטיבי של העמדה ההלכתית (ביכורים טעונים תנופה) מלמד על אופיו של תיאור הטקס כולו כתיאור המבטא השקפות הלכתיות על

---

[121] הנשקה, ליל הפסח, עמ׳ 418-419.

[122] תוספות יום טוב, ביכורים ג, ו ד״ה ׳הגיע לארמי אובד אבי׳. וראו גם וייס, סדר המשנה, עמ׳ 29, הע׳ 39; ספראי, ביכורים, עמ׳ 254.

[123] ראו גם ספרי דברים, פיסקא ש [עמ׳ 318]. עמדה זו נשנית בסתם במסכתנו (ב, ד) והבבלי סוכה מז ע״ב העמיד אותה דווקא לשיטת ר׳ יהודה (או ר׳ אליעזר בן יעקב) ראו שם. הגמ׳ שם מסבירה כי מחלוקת ר׳ יהודה וחכמים מתבססת על כפילות המילה ׳הנחה׳ בתיאור הבאת הביכורים בתורה (דברים כו): פעם ראשונה בתיאור ההגעה למקדש – ׳וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה׳ אֱלֹהֶיךָ׳ (4), ופעם שנייה לאחר תום ׳מקרא הביכורים׳ – ׳וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ׳ (10). ר׳ יהודה מפרש את ה׳הנחה׳ הראשונה כ׳תנופה׳ ואת השניה כ׳הנחה בצד מזבח׳. רד״צ הופמן העיר כי ההתאמה לדברי ראב״י מוכיחה שסיומת המשנה אינה ׳תוספת׳ לתיאור הביכורים אלא היא ה׳משנה הראשונה׳. הופמן, המשנה, עמ׳ 16. וראו אלבק, משנה, קדשים, עמ׳ 75; הנשקה, ליל הפסח, עמ׳ 420-417.

[124] כפי שהדגיש הנשקה ר׳ יהודה משתמש באותן המילים שבהן משתמש תנא קמא כדי להסביר את דעתו (קורא מ...עד שהוא גומר את כל הפרשה׳). ביטוי זה מצוטט גם בפסחים: ׳לפי דעתו שלבן אביו מלמד, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מ׳ארמי אבד אבי׳ עד שהוא גומר כל הפרשה׳. אפשטיין הסתמך על ההנחה כי מחבר פסחים השתמש במשנת ביכורים כדי לטעון: ׳ביכורים פ״ג, מ״א-מ״ח משנה ישנה היא מזמן הבית... ובלשונו ׳וקורא מארמי אבד אבי עד שהוא גומר את כל הפרשה׳ השתמש כבר התנא הקדום של פסחים פ״י מ״ד״ (אפשטיין, מבואות, עמ׳ 44). הנשקה העיר כי אכן הביטוי ׳גומר את כל הפרשה׳ מתאים דווקא לטקס הביכורים שבו אומרים את כל הפרשה כולל הפסוק המסיים ׳ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה׳, שלא שייך לליל פסח, ולכן טען: ׳המסקנה כי בעל משנת פסחים הוא שנטל את לשונה של משנת בכורים תוך שהחליף ׳קורא׳ ב׳דורש׳. הנשקה, ליל הפסח, עמ׳ 414.

אודות הטקס ולאו דווקא זכרונות קונקרטיים ומסורות אודות עבודת המקדש. בסוף משנה ו׳ נאמר ׳ומניחו בצד המזבח, השתחוה ויצא׳ וכך נחתם הטקס.[125]

לסיכום, עיון בפרק כפי שהוא מונח לפנינו חושף תרכובת שאולי לא ניתן להתירה בין סיפור להלכה. תרכובת זו נוצרה הן בשל עירוב משניות הלכתיות עם משניות סיפוריות הן בשל העובדה כי לעיתים סיפור הטקס מביע הלכה הכתובה באופן נראטיבי במיוחד. לאור זאת קשה להצביע על קיומה של משנה קדומה או של קובץ זכרונות המשולבים בפרק.[126] מכיוון שכך עדיף להציע בזהירות את האפשרות ההפוכה, שלפיה השכבה הנארטיבית היא דווקא השכבה המאוחרת המשתמשת בשיטות התנאים לצורך יצירת תיאור הטקס.

[125] ובשל כך תיחמו חוקרים כאן את סופו של הקובץ הקדום. למשל אלבק, משנה, זרעים, עמ׳ 309. להלכות הבאות גם אין תוספתא ובשל כך סבר אפשטיין שאפשר שהם ממקור אחר (אפשטיין, מבוא עמ׳ 129). משנה ז (׳בראשונה כל מי שהוא יודע לקרות וכו׳) היא מעין ׳נספח׳ של הערה היסטורית המתעדת שינוי הלכתי בטקס לאור שינוי התנהגותי של העם (על נוסחת ׳בראשונה׳ בלשונה של המשנה ראו יפה, תקנה; בן שחר, היסטוריה מקראית, עמ׳ 55). משנה ח מזכירה בסגנונה את משניות ב-ו (עירוב בנייני פעל ובינוני) ואפשר לראות בה מעין תוספת לסיפור ולא תוספת הלכתית. ואולי בשל כך הגדיר אפשטיין את היחידה הספרותית בין משניות א-ח ולא א-ו (אפשטיין, מבואות, עמ׳ 44; וכך גם ספראי, ביכורים עמ׳ 122).

[126] זאת בשונה מדעתם של: אפשטיין, מבואות, עמ׳ 44;ליברמן, יוונית, עמ׳ 257, ושם הע׳ 1; לוין, תעניות, עמ׳ 66; ספראי, ביכורים, עמ׳ 160-122.

2.4 טקס הבאת הביכורים בין תיעוד היסטורי לפרשנות

בסעיף זה אני מבקש לבחון את שאלת ההיסטוריות של תיאור הבאת הביכורים.

השאלה המרכזית שאותה אבקש לבחון איננה השאלה האם הטקס 'היה' או 'לא היה' אלא שאלת הסוגה של התיאור. שאלת המהימנות של הפרטים המופיעים בתיאור היא שאלה משנית, לצורך בירור ה'סוגה'. אבקש לבחון האם תיאור הבאת הביכורים צמח מתוך פרשנות למקרא אולי לשם יצירת אוטופיה של עליה לרגל אידילית או שמא מדובר בטקסט בעל אופי תיעודי (גם אם נוסטלגי) המשקף את זכרונות המקדש של התנאים. כדי לענות על שאלה זו אחלק את העיון לשלושה חלקים.

בסעיף הראשון (2.3.1) אסקור את המונחים ואת המושגים המופיעים בפרק ואראה כי לצורך תיאור הבאת הביכורים השתמשה המשנה הרבה בלשון המקרא. עובדה זו, לצד חוסר הקונקרטיות של התיאור ומספר אנכרוניזמים שעליהם אעמוד, מקשה להבנתי על קריאת הטקסט כטקסט 'תיעודי' המבקש לתעד את הטקס כפי שהוא התרחש, ומבססת את ההנחה כי מדובר בתיאור אידילי המתאר את ה'רצוי' יותר מאשר את ה'מצוי'.

בסעיף השני (2.3.2) אבקש להוכיח כי הציר שעליו בנוי הפרק – דהיינו ארגון הבאת הביכורים באמצעות חלוקת הארץ לערי מעמדות, מתבסס על קונסטרוקציה הלכתית שככל הנראה דבר לא היה לה עם האופן ההיסטורי שבו הובאו הביכורים בימי הבית השני. טענה זו חשובה לא רק לשם שלילת הקריאה ההיסטורית של הפרק (דהיינו 'לא כך הביאו ביכורים'), אלא בגלל שזיהוי הקשר הרעיוני שמתוכו צמח תיאור הבאת הביכורים דרך ערי המעמד מלמד על המגמה הרעיונית שעמדה בבסיס יצירת התיאור. מגמה זו קשורה, כפי שנראה, לפרשנותם של התנאים את מצוות הביכורים המקראית.

בסעיף השלישי (2.3.3) והעיקרי אעמוד על ניגוד כפול בין התיאור התנאי של הבאת הביכורים לבין לבין העדויות מספרות הבית השני. לפי התיאור שבמשנה היו עליות לרגל <u>מיוחדות</u> לביכורים בלבד ואילו לפי מקורות הבית השני הביכורים הובאו יחד עם מתנות חקלאיות אחרות. כמו כן, לפי התיאור התנאי הביכורים הובאו בזמנים מיוחדים ('עליות לרגל זוטא') ואילו לפי מקורות הבית השני הביכורים הובאו גם ואולי בעיקר בשלושת הרגלים. הצבעה על הניגוד בין המשנה לספרות הבית השני חשובה כדי לעמוד על מידת ההיסטוריות של התיאור אך משמעותית עוד יותר כדי להבין את מקורו של התיאור – לטענתי הסיבה שמסכת ביכורים מתארת את העלייה לרגל כמעשה ייחודי לביכורים ותוך זיקה לתקנת המעמדות נובעת מהיותה מדרש תנאי לפרשת מקרא ביכורים שבתורה, שבה העלייה לרגל מתוארת בזיקה לביכורים בלבד.

לפי שלושת הסעיפים הללו אראה כי בבסיס התיאור שבמשנה ניצב פרק כו בספר דברים וסביבו רוקמת המשנה תיאור אידילי, המהווה פרשנות רעיונית ציורית למצוות הביכורים שבמקרא.

2.4.1 שפתו המקראית של הפרק

קריאה צמודה של שמות התואר, שמות המקום ושאר המונחים והמושגים המופיעים בפרק, מלמדת כי השפה שבה משתמש מחבר הפרק אינה שפה קונקרטית המתארת הבאת ביכורים או הבאות ביכורים בתקופה מסוימת אלא שפה אידיאית השואבת את מושגיה מן המקרא. טענה זו אפשר להוכיח דרך עיון בשמות 'גיבוריי' הסיפור.

2.4.1.1 פחות סגנים וגיזברים

המשנה מתארת כיצד כאשר התקרבה תהלוכת מביאי הביכורים לירושלים יצאו לקראת עולי הרגל: 'הפחות הסגנים והגזברים' וקיבלו את פניהם. שם התואר 'פחות' (צורת רבים של 'פחה') שאול מן האכדית והוראתו 'מושל',[127] והוא מופיע במקרא בעיקר כשם תואר לאישים מהתקופה הפרסית (ולעיתים ביחס לתקופות קדומות יותר).[128] המילה 'פחה' איננה מופיעה במקורות הבית השני ככינוי לבעל תפקיד.[129] שם התואר 'סגנים' (צורת רבים של 'סגן') שאול גם הוא מן האכדית (saknu) ומשמש במקרא בהוראת מושל או בעל תפקיד פקידותי בממלכה.[130] בניגוד לתואר 'פחה', 'סגן' מופיע במשנה ככינוי לאחד מהפקידים הבכירים במקדש, אולי המשנֶה של הכהן הגדול.[131] אמנם המקורות התנאיים מתייחסים לסגן תמיד בלשון יחיד ובמקדש שירת 'סגן' ולא

---

[127] באכדית pihati משמעותו 'מושלי' ובליווי התוספת: bél pihati 'מושל אזורי' (B.D.B, עמ' 808; קדרי מילון, עמ' 854). במקרא 'פחה' מופיע בדרך כלל בליווי שם ארץ ('תתני פחת עבר נהרא') במשמעות זהה. אמנם על נחמיה נאמר 'פחם בארץ יהודה' (נחמיה ה 14) אולי כיון שהיה 'פחה' של הקהילה ולא של הארץ (וויינברג, ירושלים, עמ' 314).

[128]. האישים המכונים בתואר 'פחה' הם מנהיגי שיבת ציון: 'זרבבל פחת יהודה' (חגי ב 21) ו'נחמיה הפחה' (נחמיה יב 26; אסתר ג 12 ועוד). למרות שהמונח שכיח בתיאור אירועי שיבת ציון הוא מופיע גם בכתובים המתייחסים לזמנים קדומים יותר (מל"א י 15 [ביחס לימי שלמה]; מל"א כ 24 [ביחס לימי אחאב]. במל"ב יח 24 מכונה רבשקה – שר אשורי מהמאה השמינית לפסה"נ כ'פחה' תחת מלך אשור ('ואיך תשיב את פני פחת אחד עבדי אדני הקטנים').

[129] במשנת תענית (ד, ה) נמצא 'בני פחת מואב בן יהודה' אך שם המילה 'פחה' אינה מתייחסת לבעל תפקיד בן הזמן אלא לשם אחת ממשפחות הכהונה ולכן השימוש במילה עתיקה מובן. השם 'פחת מואב' מופיע בעזרא ב 6 ובנחמיה ז 11.

[130] לזיקה בין המונח האכדי saknu לבין שם התואר 'סוכן' ו'סגן' בעברית המקראית ראו קוטשר, מלים, עמ' 107-108; א"מ, ה, ערך סכן, טורים 1045-1046; קדרי, מילון, עמ' 747. על אף ששם התואר 'סוכן' בעברית נגזר מהשורש סכן (לדאוג ל) ושם התואר shaknu נגזר מהפועל האכדי shakanu ('לשים', 'לשכן'), הציע קוטשר כי יש כאן שאילה. ליאונרד פנטון עמד על הזיקה בין הביטוי באוגרית 'סוכן בת המילך', הממונה כנראה על רכוש המלכות, לבין ה'סוכן' בישעיהו (כב 15): 'לך בוא אל הסוכן הזה על שבנא אשר על הבית'. קוטשר (שם, עמ' 109) הסביר שהמילה 'סכן' התגלגלה למילה 'סגן' במשמעות קרובה: 'לבשי תכלת פחות וסגנים' (יחזקאל כג 6) ובתקופת שיבת ציון 'ולכהנים ולחרים ולסגנים' (נחמיה ב 16). לניקודה של המילה ראו בן דוד, הסגן, עמ' 222– 225.

[131] במשנה (יומא ז, א; סוטה ז, ח) מתואר הסגן כמקבל ספר תורה מראש הכנסת ומעבירו לכוהן גדול, תיאור זה משקף הירככיה שבה ה'סגן' הוא שני בחשיבותו לכוהן הגדול. תמונה דומה עולה מתיאור הסגן כעומד מימין הכוהן הגדול וראש בית האב משמאלו (יומא ד, א; ג, ט). ר' חנניה סגן כוהנים אמר: 'לכך היה סגן ממונה, כהן שנמצא בו פסול ישמש תחתיו' (תוספתא כפורים א, ד והשוו ירושלמי יומא ג, ח המונה תפקידים נוספים). כלומר תפקיד הסגן הוא להיות ממלא מקום בעת הצורך (שירר, היסטוריה II, עמ' 277 הע' 9 ושם ספרות נוספת). שירר עמד על כך שהגדרה זו סותרת את המשנה ביומא (א, א) 'מתקינין לו כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול' אם הסגן הוא 'ממלא המקום' מדוע צריך להתקין כוהן אחר? ולכן טען כי תפקיד ה'סגן' זהה ל'סטרטגוס' המוזכר אצל יוסף בן מתתיהו

׳סגנים׳.[132] לאור זאת יש לפתור את השימוש בתארים ׳פחות וסגנים׳, כפי שהציע אברהם ביכלר, כשימוש במליצה המקראית הרווחת ׳פחות וסגנים׳ (לדוגמה: ׳ונפצתי בך פחות וסגנים׳ [ירמיהו נא 23]),[133] ולא כפי שטענו ווייס, גרינץ ואפשטיין כשיקוף של זמן החיבור הקדום של הטקסט.[134] המחבר, אם כן, בחר להשתמש במליצה מקראית לצורך תיאור קבלת הפנים.[135] את אזכורה של הקבוצה השלישית: ׳גיזברים׳ לא ניתן להגדיר כאנכרוניזם באופן פשוט, שהרי שם תואר זה השאול מן האיראנית,[136] מופיע בלשון המשנה כמה וכמה פעמים ובהקשר למקדש.[137] אך לאור השימוש האנכרוניסטי בשמות התואר הסמוכים להם (׳פחות וסגנים׳) סביר לשער שאזכורם כאן נוסחאתי ואולי נשען על הפסוק בדניאל המזכיר יחד את ה׳סגנים׳, ה׳פחות׳ וה׳גיזברים׳: ׳וּנְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא שְׁלַח לְמִכְנַשׁ לַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא סִגְנַיָּא וּפַחֲוָתָא אֲדַרְגָּזְרַיָּא גְדָבְרַיָּא דְּתָבְרַיָּא׳ (דניאל ג 2).[138]

ובמקורות אחרים (the captain of the temple ראו שירר, היסטוריה, II, עמ׳ 277 והפניות ליוספוס ולברית החדשה שם עמ׳ 278 הע׳ 14, .15 והשוו לדיונו של הרב הנזיר בעניין הסתירה בין התוספתא למשנה: כהן, הערות). דניאל טרופר הקדיש פרק בעבודת הדוקטור שלו להוכיח שזיהוי ה׳סגן׳ עם ה׳סטרטגוס׳ מוטעה (טרופר, אדמינסטרציה, עמ׳ 68-117, וביבליוגרפיה שם, עמ׳ 84, הע׳ 10). ביכלר (הכוהנים, עמ׳ 79; השוו אלבק, משנה, מועד, 231) טען כי משרת הסגן נולדה במאה הראשונה לסי׳ וכי הוא היה ׳ממונה על כל הכוהנים עושי העבודה׳. ספראי שיער כי הסגן היה נציג הפרושים בהנהגת המקדש וטען כי משרתו היא משרה עתיקה שראשיתה בתפקיד ה׳סוכן המקראי׳ (ספראי, שקלים, עמ׳ 41; 274).

[132] ׳סגן׳ מופיע תמיד בלשון יחיד. המקומות הבודדים מלבד משנתנו שבהם מופיע ׳סגנים׳ בלשון רבים הם בסדר עולם ז [עמ׳ 243] ומקבילתו בויק״ר פרשה כ; בבלי סנהדרין קי ע״א (וראו גם התרגום לדה״י א, יח 17) שירר (היסטוריה, II, עמ׳ 278) התייחס ללשון הרבים החריגה וטען כי שם התואר ׳סגנים׳ קשור ל׳ראשי הכוהנים׳ המוזכרים אצל לוקאס (כב, ד). טרופר הפריך את טענותיו (אדמינסטרציה, עמ׳ 71). את לשון הרבים של המשנה שלנו פתרנו, כמליצה מקראית. הגמרא בסנהדרין וסדר עולם מתייחסים אל המשכן ואל זמנים עתיקים – אין ללמוד מהם דבר על האדמינסטרציה של המקדש, הם נושאים אופי אגדי ומגמתם היא להראות כיצד התפקידים הכוהניים נלקחו למשפחת משה ולכן לשון הרבים. התרגומים מתייחסים ללשון רבים שנמצאת במקרא עצמו ולכן גם מהם אין להביא ראיה אל מציאותם של ׳סגנים׳.

[133] וראו לפניו כבר בתוספות ר׳ עקיבא איגר, ביכורים, פרק ג, ג, אות יז; ביכלר, הכוהנים, עמ׳ 86; טרופר, אדמניסטרציה, עמ׳ 71 (על הביטוי עצמו ראו טלשיר, אחות, עמ׳ 163). הצירוף ׳פחות וסגנים׳ מופיע שבע פעמים במקרא ראו עוד ׳קדשו עליה גוים את מלכי מדי את פחותיה ואת כל סגניה ואת כל ארץ ממשלתו׳ (שם 28) וכן ירמיהו נא 57; יחזקאל כג 6; ושם שוב בפסוק 12 ו-23) .

[134] וייס, משפט, עמ׳ 4; גרינץ, יהודית, עמ׳ 221; אפשטיין, מבואות, עמ׳ 44.

[135] וכפי שהזכרתי כבר עמד על כך במפורט אברהם ביכלר, הכוהנים, עמ׳ 86.

[136] שאול מן האיראנית ופירושו ׳ממונה על האוצר׳. בעזרא א 8 מעביר כורש את כלי המקדש מהאוצר לששבצר ׳על יד מתרדת הגזבר׳. וראו קדרי, מילון, עמ׳ 151.

[137] המשנה מזכירה מספר פעמים ׳גזבר׳ או ׳גזברים׳ שהיו אחראים על אוצרות המקדש בימי הבית השני לדוגמה פאה א, ו: ׳המקדיש ופודה חיב במעשרות עד שימרח הגזבר׳ (ועוד שם, ב, ח; ועוד רבים). תיאור הגיזברים במשנה שלנו בלשון רבים מתאים לאמור במשנת שקלים (ה, ב): ׳אין פוחתין משלשה גזברים׳. מעמדם בהירככיה המקדשית גבוה לאור מעורבותם במינוי הכוהן הגדול (תוספתא כפורים א, ו). ספראי (שקלים, עמ׳ 179) כתב שתפקיד הגיזבר נמוך מזה של האמרכל על פי סדר הופעתם ברשימת פקידי המקדש (תוספתא הוריות ב, י). הגיזברים מוזכרים עוד במקור העתיק (כנראה) המוחה כנגד משפחות הכהונה הירושלמיות (תוספתא מנחות יג , כא; בבלי פסחים נז ע״א): ׳אבא שאול בן בטנית ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר... אוי לי מבית ישמעאל בן פאבי שהם כהנים גדולים ובניהם גזברים וחתניהן אמרכלין ועבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות׳. הברייתא כנראה עתיקה: המחאה כנגד עבדי ישמעאל בן פיאבי מתאימה למה שמספר יוסף בן מתתיהו ב׳קדמוניות היהודים׳ ולכן נתפסה הברייתא כשריד מימי הבית השני. ראו רגב, הצדוקים, עמ׳ 326 ושם ספרות נוספת. גיזברים מוזכרים בלשון חז״ל גם בהקשרים הלכתיים של דיונים על מצוות הצדקה (פאה א, ו; שם ב, ח; ד, ח; חלה ג, ג; שם, ד. שקלים ה, ב; מעילה ג, ח) ובהקשרים סיפוריים-תיעודיים: (שקלים ה, ב; שם, ו; מנחות ח, ב; שם, ז). להגדרת תפקידו של הגזבר ראו תוספתא שקלים ב, טו.

[138] אני מודה לד״ר יאיר פורסטנברג על רעיון זה. ברוב המקומות ה׳פחה׳ הגדול בחשיבות קודם ל׳סגן׳. ראו לונדבום, ירמיה, עמ׳ 455; א״מ, ו, טורים 554-555. בשכבות נוספות של העברית הביטוי ׳פחות וסגנים׳ משמש כשם תואר לאצולה (במדבר רבה יד, יח).

2.4.1.2 'ממונה'

'גיבור' נוסף הפועל בסיפור הביכורים הוא ה'ממונה'. המשנה מספרת כי ה'ממונה' היה קורא לעולי הרגל בזמן ההשכמה ואומר:[139] 'קומו ונעלה ציון אל (בית) ה' אלוהינו'. נוסח הקריאה לקוח מנבואת ירמיהו (לא 4-5) 'עוד תטעי כרמים בהרי שמרון נטעו נטעים וחללו: כי יש יום קראו נצרים בהר אפרים קומו ונעלה ציון אל ה' אלהינו'.[140] קריאה לעלייה לרגל מופיעה במגוון מקורות במקרא (ישעיהו ב 3; תהילים קכב 1 ועוד) והבחירה בירמיהו נעשתה בשל תוכנה: הבאת פירות למקדש. לפי ירמיהו השיבה אל הארץ מתגשמת במושגים חקלאיים – הארץ תיתן פריה, העם ייטע כרמים ויחלל אותם והפירות יובאו למקדש.[141] קריאת הממונה השואל את לשון הנבואה קושרת את קיום מצוות הביכורים להגשמת חזונו הנבואי של ירמיהו. האיש הקורא במשנה ומעיר את עולי הרגל משנתם מכונה 'ממונה'.[142] רשימה של ה'ממונים' השונים שהיו במקדש מופיעה במשנת שקלים (ה, א) אך בניגוד למשנה שם, המזכירה את ה'ממונים' השונים תוך ציון שמם הפרטי, שם אביהם ותחום מינוים המסוים, ה'ממונה' אצלנו מוזכר כשם תואר כללי ללא ציון תחום מינויו.[143] התייחסות גנרית כזו לבעלי התפקידים בטקס בפני עצמה רומזת לדעתי כי אין לפנינו 'מסורת מקדשית' כמו במשנת שקלים, אלא תיאור שבשל אופיו הנוסחאתי לא מזכיר אדם מסוים ואפילו לא בעל תפקיד מסוים.[144]

---

[139] לרוב המילה 'משכים' לא מופיעה במשנה כתיאור זמן אלא כשם תואר המתייחס לאדם שהשכים (תמיד א, ב. וכן כתובות א, א; תוספתא ברכות ג, יט; עירובין ג, י; מכשירין ב, ג). אצלנו הכרחי לפרשה כתיאור זמן (כשהאיר הבוקר) כפי שכתבו פרשני המשנה (רא"ש, הריבמ"ץ, רע"ב, תפא"י), שהרי הקריאה מנוסחת בלשון רבים ונראית כמכוונת אל כלל עולי הרגל. ואכן בקטע שנשתמר בגניזה (T-S. E 1/40; NS. 329/346) הנוסח הוא 'ולמשכים היה הממונה אומר <u>להם</u>'. המילה 'למשכים' מופיעה גם בברית דמשק (י, 19), וחיים רבין כתב כי היא מבטאת השפעה של לשון חז"ל (רבין, חקרי לשון, עמ' 256).

[140] על נוסח הפסוק ונוסח המשנה ראו ברויאר, מסורות, א, עמ' 405, הע' 6. ייתכן שלשימוש בפסוק זה יש מימד מדרשי נוסף הקושר בין רכיבי תיאור העליה שבמשנה לבין התיאור המקראי (נוצרים – נצרים; חללו – חליל; קראו – קורא; כרמים – אשכול שביכר ואכמ"ל)

[141] אמנם, לפי תרגום השבעים יש לקרוא 'נטעו נוטעים <u>והללו</u>', דהיינו נתנו תודה על הפירות. לדיון בשאלת הנוסח ופירוש הפסוק לאורה ראו תומפסון, ירמיהו, עמ' 567; לונדבום, ירמיהו (כרך ב', עמ' 417 – 418). וראו גם הופמן, ירמיהו (כרך שני), עמ' 587 -588); בולה, ירמיהו, עמ' שפב.

[142] דהיינו מי 'שמנוהו להיות פקיד להשגיח ולשמר על דבר מהדברים' (בן יהודה, מלון, כרך ו, עמ' 3070 ושם עמ' 3084). השימוש בכינוי 'ממונה' שייך לרובד מאוחר של העברית בימי הבית השני (ראו הורביץ, מונחים, עמ' 33).

[143] מיותר לציין כי רשימת 15 הממונים שבשקלים אינה מזכירה ממונה שאחראי על ליווי עולי הרגל. טרופר סבר כי תפקידו של הממונה במשנתנו הוא הרחבה של תפקידי אחד הממונים המוזכרים בשקלים (טרופר, אדמינסטרציה, עמ' 150, 157), אך טענה זו מבוססת על הנחתו כי לפנינו 'תיעוד' היסטורי. לדעתי אין צורך בכך. לאזכורים נוספים של ה'ממונה' בלשון כללית ראו יומא ב, א; ג, א; סנהדרין ב, א; תמיד א, ב; ג', א-ב; ה, א, ו; ז, א).

[144] השוואת תיאור ההשכמה בביכורים לתיאורים מקבילים במשנה מחזקת רושם זה. במסכת תמיד א, ב נאמר:

> מי שהוא רוצה לתרום את המזבח, **משכים וטובל עד שלא יבוא הממונה.** וכי באיזו שעה הממונה בא? לא כל העיתים שוות. פעמים שהוא בא מקריאת הגבר, או סמוך לו מלאחריו או מלפניו. הממונה בא ודפק עליהם, והן פותחין לו. אמר להן, מי שטבל יבוא ויפיס; הפיסו, זכה מי שזכה.

שתי המשניות עוסקות בהשכמה. בשתיהן 'ממונה' אנונימי (ששמו ותחום סמכותו לא מצוין) ניגש אל המתעוררים הראשונים. ובשניהם מופיעה המילה המיוחדת 'משכים' המתארת בתמיד את האיש שה'השכים' קום ובביכורים את זמן ההשכמה. אפשר כי לפנינו שימוש מעט נוסחאי בתיאור אירועים הקשורים למקדש (שיש בו מן השבח לעולי הרגל ולכוהנים גם יחד). גם המשנה בסוכה ג, יג מתארת את העם 'משכים' למקדש ('למחרת משכימין ובאין'). 'השכמה' מתוארת גם בתיאור הטקס שבסנהדרין ה, ה ('ולמחרת משכימין ובאין לבית דין') ובהלכה שבכתובות (א,א 'משכים לבית דין'). בין המקורות שהבאתי, כאמור, יש קווי דמיון נוספים. תיאור ההשכמה בביכורים נעשה תוך ציטוט מפורש של נבואת ירמיהו, ולדעת יעקב נגן תיאור ההשכמה בתמיד נעשה תוך רמיזה לשיר השירים (נגן, המשנה, עמ' 211-213, הע' 2). טענותיו העקרוניות על הזיקה שבין 'תמיד' לשיר השירים נראות לי מרחיקות לכת. אך במקרה הספציפי הזה נגן הציע בסיס טקסטואלי להשוואה. לדבריו הן המשנה בתמיד הן מגילת שיר השירים

2.4.1.3 'רחובה של עיר'

במשנה מסופר כי עולי הרגל היו 'לנין ברחובה שלעיר, ולא היו נכנסין לבתים'. לכאורה מדובר ברחוב העיר, שהרי המשנה במגילה משתמשת בשני המונחים כמילים נרדפות: 'בני העיר שמכרו רחובה שלעיר לוקחים בדמיו בית הכנסת... אבל אם מכרו... בית הכנסת לא יקחו את הרחוב' (מגילה ג, א).[145] אך אפשר גם לפרש כי מדובר בכיכר המרכזית של העיר (agora, forum),[146] מרחב המתאים להתכנסויות דתיות וציבוריות,[147] שבו עולי הרגל ישנו אם בשל צורך טכני (צורך בחלל גדול),[148] ואם בשל נימוק דתי כפי שנאמר בתוספתא: 'מפני אהל טומאה',[149] ומעין היציאה לרחוב העיר המתוארת בתענית (ב, א).[150] אני נזקק למונח פשוט זה משום שספראי טען כי הרקע הריאלי להלכה זו הוא היישוב הכפרי מסוף ימי הבית השני. הוא ביקש לבסס טענה זו על כך שביישובים מהתקופה הרומית המאוחרת הכיכרות היו קטנות באופן יחסי וקשה להבחין ברחבה גדולה, זאת בניגוד ליישובים כפריים מהמאה הראשונה שבהם ניתן לזהות רחבות אלו.[151] אך זוהי טענה בעייתית, שהרי המשנה אינה מתארת התכנסות בכפר או בעיירות אלא ב'רחובה של עיר' והעיר היא 'עיר של מעמד', ובערים מרכזיות בוודאי היו כיכרות ורחבות מרכזיות.[152] לכן

מתארים אדם (כוהן או אישה) שרחצו, פשטו את בגדיהם והלכו לישון. ה'ממונה' ניגש ומבקש להעירם כשהוא 'דופק' עליהם, לשון נדירה במיוחד הן במקרא והן במשנה ובלשון דומה:

'הממונה בא ודופק עליהן והן פותחים לו' 'קול דודי דופק פתחי לי'

גם במשנה בתמיד מתואר כיצד הכוהנים פשטו כבר את בגדיהם ואף רחיצה מתוארת במשנה, אלא שלמרות שנתם, רחיצתם והחלפת בגדיהם, הם – בניגוד לאישה – קמים דרוכים לקריאת ההשכמה בטרם יבוא הממונה ולכן אף פותחים לו. ראו להלן סוף סעיף 4.3.2

[145] השוו תוספתא מגילה ב, יב. וראו לוין, תעניות, עמ' 70 הע' 11.

[146] לוין, תעניות, עמ' 70 ושם הע' 12. וראו סנהדרין י, ו; נדרים ה, ה. על תפקידיה הציבוריים של כיכר השוק בערים הרומיות בארץ ישראל ראו שפרבר, העיר, עמ' 9-10 ושם ביבליוגרפיה בהע' 1.

[147] ראו בעיקר תיאורי התכנסות ציבורית ב'רחוב': עזרא י 9; נחמיה ח 1; דהי"ב לב; וגם שמ"ב כא 12; ירמיהו ה 1; איוב כט 7; אסתר ד 7; שם ו 9; למקורות נוספים והפניות ראו הוניג, רחובה של עיר, עמ' 448, הע' 1. בתרגומים הארמיים הובנה המילה 'רחוב' כמתייחסת לכיכר העיר.

[148] ספראי בפירושו לתענית הציע פירוש טכני: אופיה ההמוני מאוד של ההתכנסות המתוארת בתענית לא מאפשר התכנסות בבתי הכנסת הקטנים ומחייב יציאה לרחוב. באותו האופן אפשר לפרש אצלנו כי הכמות המרובה של עולי הרגל מחייבת לינה ברחוב. ספראי, תענית; דר, אום ריחן, עמ' 32.

[149] תוספתא ביכורים ב, ח. טעם זה מובא בירושלמי (ביכורים ג:ב סה ע"ד [עמ' 359]) בשם ר' חלפתא בן שאול. וראו אלבק, משנה, זרעים, עמ' 318.

[150] התכנסות נוספת 'ברחובה של עיר' מתוארת בתענית (ב, א): 'סדר תעניות כיצד? מוציאין את התיבה לרחובה של עיר ונותנים אפר מקלה על גבי התיבה וכו''. הקונטקסט של שני התיאורים הוא ריטואלי: בתענית מתכנסים האנשים לתפילה ובביכורים הלינה המשותפת מסתיימת בקריאה דתית לעלות למקדש. טעם הוצאת התיבה במסכת תענית הוסבר בתלמודים (ירושלמי ב, א סה ע"א [עמ' 711]; בבלי טז ע"א) באופן מוסרי: על בני העיר לבייש עצמם במעשה היציאה החוצה ('לפי שנתפללו בצינעה ולא נענו לפיכך יצאו לחוץ ויתפרסמו'). טעם הלינה ברחובה של עיר במסגרת העלאת הביכורים הוסבר בתוספתא כמענה לבעיה הלכתית: 'מפני אהל טומאה' (ביכורים ב, ח; ירושלמי ביכורים ג:ב סה ע"ד [עמ' 359]). וראו אלבק, משנה, זרעים, עמ' 318. ספראי העלה השערה אחרת: מניעת חיי אישות בדרך למקדש. ספראי ביכורים, עמ' 245; העליה, עמ' 109. סידני הוניג הדגיש את התפקיד הדתי של ה'רחבה העירונית' כמקום לתפילה ולהתכנסויות דתיות שונות. הוא השעין את הצעתו על הרעיון שהמושג 'חבר עיר' במקורו הורה אל 'רחוב העיר' (סיכול אותיות). הוניג, רחבה של עיר. טענותיו הסמנטיות מרחיקות לכת ואינן מוכחות (לוין, תעניות, עמ' 71 הע' 14), אך סביר להניח כי לכיכר העיר היו גם פונקציות ציבוריות-דתיות ויעידו על כך המשניות שהבאנו ומקורות נוספים שאסף הוניג. כמו כן 'רחוב העיר' שימש במקרא להתכנסיות דתיות (לעיל הע' 147). ליחס בין 'רחוב' במקרא ל'רחבה של עיר' בחז"ל ראו דר, אום ריחן, עמ' 31-32.

[151] ספראי וספראי, תענית, עמ' 56; הנ"ל, ביכורים, עמ' 244.

[152] צפריר, הממצא האומנותי, עמ' 59; שפרבר, העיר, עמ' 9; דר ואחרים, אום ריחן, עמ' 31-33. אני משער שספראי הבין כי תיאור הלינה 'ברחובה של עיר' מתייחס לכל מהלך העלייה לרגל ולכן מתאר גם את הלינה בעיירות. אך מבחינה לשונית ומבחינת רצף הסיפור יש לינה אחת הנעשית ב'עיר', לשון יחיד, דהיינו 'עיר של מעמד'.

אין שום סיבה לייחס את המשנה דווקא להקשר יישובי זה או אחר ולומר כי הריאליה של התיאור משקפת את המאה הראשונה.

2.4.1.4 אגריפס המלך

ה'גיבור' הנוסף המוזכר בתיאור הטקס הוא דמות היסטורית: אגריפס המלך. ואכן, אזכורו במסגרת התיאור שבמשנה שימש כמה חוקרים הן לצורך תיארוכו של הפרק הן לצורך שחזור קורות חייו של אגריפס.[153] אולם אברהם ביכלר קבע בצדק כי: 'לא נאמר במפורש כי המלך השתתף בפועל בחגיגה בנטילת הסל... המשנה והתוספתא אינן אלא מעירות כי גם על המלך חלות אותן חובות עצמן החלות על פשוטי בני אדם'.[154] דהיינו כיון שההזכרה של אגריפס היא בצורת ה'בינוני', המבטאת 'חיוב' בלשון חכמים,[155] והיא אף נפתחת במילה 'אפילו', הרי שלפנינו תיאור תיאורטי-הלכתי ולא קונקרטי. ויש לקרוא את המשנה כך: 'אפילו (אדם חשוב כ)אגריפס המלך (צריך שיהא) נוטל הסל על כתפו',[156] ולא כסיפור דברים אודות 'אגריפס המלך (ש)נטל הסל על כתפו'. העיקרון המובע בהלכה ברור: בהקשר של עלייה לרגל והיראות לפני ה' כבוד המלך בטל והוא צריך לנהוג כאחד האדם.[157] אכן, גם התוספתא מזכירה את אגריפס ובה ההקשר ההלכתי מובהק אף יותר: 'כל הדרך כולה הרשות בידו ליתנו לעבדו או לקרובו עד שמגיע להר

[153] ראו לעיל הערה 102.

[154] ראו ביכלר, הכוהנים, עמ' 14; שוורץ, אגריפס, 178; גודבלאט, אגריפס, עמ' 25, הע' 19. ונראה שכך הבין כבר הרמב"ם את המשנה ראו משנה תורה, הלכות בכורים, ג, יב.

[155] שרביט, מערכת, עמ' 112, 115; וראו הדיון הספציפי על משנה זו אצל שוורץ, אגריפס, עמ' 178 הע' 75.

[156] השוו 'ואפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו' ברכות ה, א; וראו שם ט, ה; פסחים י, א. ודיונו של שוורץ אגריפס, עמ' 178, הע' 76. לדימויו החיובי של אגריפס וליהדותו ראו קדמוניות יט 293 – 296; ומקורות נוספים אצל טריפון, אגריפס, עמ' 33 הערה 31.

[157] אפשטיין (המדע התלמודי, עמ' 10- 11) אמנם טען כי אם המשנה הייתה מבקשת לבטא רק חובה הלכתית היא הייתה צריכה להשתמש במונח 'מלך ישראלי' ('אפילו מלך ישראל נוטל הסל על כתפו') והשימוש בשם קונקרטי של אגריפס מעיד לדעתו כי המשנה נסדרה בזמנו. על כך יש להשיב שתיים. ראשית, גם אם נקבל כי ההתייחסות לאגריפס היא היסטורית וניסוחה בלשון בינוני מלמד על זמן ניסוחה של ההלכה (והדבר נראה רחוק) הרי אין זה אומר דבר על הפרק המובע ברובו בלשון עבר (ראו בפירוט אלבק, מבוא, עמ' 80). שנית, סביר יותר פירושם של ביכלר וביתר פירוט דניאל שוורץ כי 'אגריפס' שבמשנתנו מתפקד כמו 'המלך' במשנת ברכות דהיינו ציון לאדם חשוב בדומה לפירוש הרמב"ם: 'ואפילו היה מלך גדול שבישראל ונכנס עד שמגיע לעזרה וקורא...' (משנה תורה, בכורים ג, יב; וכן סמ"ג, עשין, קמ). כך הציע לפרש דניאל שוורץ שעמד על הדמיון שבין משנתנו למעשה באגריפס 'שעבר מלפני כלה ושבחוהו חכמים' שבבבלי כתובות יז ע"א. במקרים אלו ובמקרים נוספים (ראו ויקרא רבה ג ה [מהדורת מרגליות עמ' סו-סז]) מחל אגריפס על כבודו באורח הפגנתי והדמיון ביניהם 'מעלה את החשש שלפנינו עדות לתפקודו של 'אגריפס המלך' כדמות טיפוסית המגלמת תכונות מסוימות, ולא דווקא עדות היסטורית' (שוורץ, אגריפס, 179-178). שמו של אגריפס זכור היטב במסורת חז"ל ולא קשה לומר כי כשם שהמשנה משתמשת בשמו של 'שלמה המלך' כדי להביע הלכות כך היא משתמשת בשמו של אגריפס המלך. כך למשל הברייתא בפסחים (קז ע"ב) אומרת: 'אפילו אגריפס המלך שהיה רגיל לאכול בתשע שעות ביום אותו היום לא יאכל עד שתחשך'. למרות לשון ה'עבר' סביר לקרוא 'אפילו אדם חשוב כאגריפס שרגיל' מאשר להניח כי לחז"ל יש מסורת קונקרטית על זמני אכילתו של אגריפס. הגיוני יותר לפרש כי בספרות חז"ל מקובלת ההנחה שמלכים אוכלים עד שעה מאוחרת, כפי שנאמר בברכות (א, ב): 'שכן דרך בני מלכים לעמוד עד שלוש שעות' ו'אגריפס' הוא דמות מתאימה כדי לספר על נוהגם של מלכים. ראו עוד שמחות יא, ו; יומא כ ע"ב. לגישה אחרת ראו בן שלום, בית שמאי, עמ' 137.
לעצם הרעיון של ביטול כבוד אדם בהקשר של מצוות הביכורים ראו מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים ג, לט: 'במקרא ביכורים יש גם מידת הענווה, כי הוא אשר נוטל את הסל על כתפיו. יש בזה הודאה בחסד ובטוב שהאל מעניק, כדי שהאדם ידע שחלק מעבודת ה' הוא שיזכיר את מצבי מצוקתו בשעה שירווח לו'. וראו בכר, פרשנות, עמ' 90.

הבית. הגיע להר הבית אפי' אגריפס המלך נוטל את הסל על כתיפו ונכנס עד שמגיע לעזרה' (תוספתא ביכורים ב, י).[158]

2.4.1.5 *'החליל מכה לפניהם'*

המשנה מספרת כי עולי הרגל היו הולכים לירושלים כאשר 'החליל מכה לפניהם'. חוקרים שונים מנו את נגינת החליל כאחד מן המוטיבים המשקפים את ההשפעה ההלניסטית על טקס הביכורים.[159] קריאה זו מתאימה לפרשנות לפיה המשנה מתעדת פולחן עממי שהתקיים בשלהי הבית. שימוש בכלי נגינה ובחליל בפרט לצורך ליווי תהלוכות של עולי רגל איננה מוגבלת למרחב התרבותי ההלניסטי. זהו מנהג אנושי המתועד כמעט בכל התרבויות הקדומות כולל במקרא.[160] במקורות אלו אמנם לא מוזכר החליל אבל במקור קרוב במיוחד למשנה הנמצא בספר ישעיהו (ל 29) שכבר תיאר תהלוכה העולה לבית המקדש מלווה בנגינת חליל!: 'הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ-חָג <u>וְשִׂמְחַת לֵבָב כַּהוֹלֵךְ בֶּחָלִיל לָבוֹא בְהַר ה'</u> אֶל-צוּר יִשְׂרָאֵל'. הנביא משווה את שמחת הלב של העם על מפלת האויב לשמחת הלב של ה'הולך בחליל לבוא בהר ה'', ביטוי המתאר

---

[158] השוואת המשנה בביכורים למשנה בסוטה מדגימה יפה את ההבדל: 'אגרפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים. וכשהגיע לילא תוכל לתת עליך איש נכרי' זלגו עיניו דמעות. אמרו לו: אל תתירא, אגרפס, אחינו אתה, אחינו אתה, אחינו אתה'. מסורת זו מסופרת כמעשה ולא כמקרה תיאורטי, היא מנוסחת בלשון עבר ותוכנו של המעשה רלוונטי באופן ספציפי לאגריפס שיהדותו הייתה שנויה במחלוקת. בניגוד לכך המשנה שלנו מנוסחת בבינוני, נפתחת בלשון 'אפילו' ותוכנה אינו רלוונטי דווקא לאגריפס אלא לכל אדם חשוב באשר הוא (הופמן, המשנה, עמ' 21-22; ביכלר, הכהנים, עמ' 12; אפשטיין, מבואות, 399; ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 683; טריפון, אגריפס; שוורץ, אגריפס, עמ' 173-174).

[159] ראו, בניסוחים שונים אצל: בער, היסודות, עמ' 20; ליברמן, יוונית, עמ' 258; פרידהיים, המוזיקה, עמ' 64.

[160] התהלוכה (πομπή) המלווה בכלי נגינה הייתה חלק מרכזי מהריטואל הרומי. (בירד, דתות, עמ' 148) כך שאין בהופעת מוטיבים 'הלניסטיים' כביכול כדי לתת לנו אינדיקציה כרונולוגית כלשהי אודות הטקס המתואר במשנה. למשל, תמונה דומה במיוחד לתיאור המופיע במשנתנו נמצאת על לוח מתוך קשת ניצחון של מרקוס אורליוס המתוארכת לשנת 176 לספירה. בתמונה ניתן לראות את השור המיועד להקרבה, את הקיסר המנסך (כשלצידו בן לויה (attendant, Camillus) עם קופסת קטורת) ומוזיקאי המנגן בסוג של חליל. (על התמונה ראו בירד, דתות, עמ' 149, איור (b). לדוגמאות נוספות של קישוט בעלי חיים במסגרת תהלוכות דתיות ראו הנסטד, אומנות רומית, עמ' 227, 310. לדוגמה נוספת של נגן חליל הניצב על יד מזבח ראו זנקר, אומנות רומית, עמ' 110. לשימוש בחליל בתהלוכות מצריות ראו ברמר, ריטואל, עמ' 40) אין צורך לומר שבאותה מידה שבה ניתן לשער כי לפנינו השפעה הלניסטית על הפולחן ההיסטורי ביהודה אפשר לטעון כי לפנינו השפעה תרבותית רומית על כתיבתם של חכמים או כי לפנינו נוהג המושפע מדרכי הפולחן המסופטמיות. לשון אחר: **הריטואל הזה כה רווח בעולם העתיק שאי אפשר לבנות אודותיו טיעון אודות השפעה תרבותית מסוג זה או אחר**. אם נפנה מבטנו למקרא נראה כי ריטואל התהלוכה המלווה בכלי נגינה רווח בו כך בספר שמואל מסופר כיצד 'דוד וכל בית ישראל' העלו את הארון אל ירושלים כשהם 'משחקים לפני ה' ב'כנורות ובנבלים ובתפים ובמנענעים ובצלצלים'. כמו כן פסוקים שונים בתהילים מתארים תמונה של עלייה המונית ('בקול רינה ותודה המון חוגג' [מב 5]) המלווה בכלי נגינה (''וְאָבוֹאָה אֶל-מִזְבַּח אֱלֹהִים אֶל-אֵל שִׂמְחַת גִּילִי וְאוֹדְךָ בְכִנּוֹר אֱלֹהִים אֱלֹהָי''). אזכור כלי נגינה מופיע בפרק סח (25-27): ''רָאוּ הֲלִיכוֹתֶיךָ אֱלֹהִים, הֲלִיכוֹת אֵלִי מַלְכִּי בַקֹּדֶשׁ. קִדְּמוּ שָׁרִים אַחַר נֹגְנִים בְּתוֹךְ עֲלָמוֹת תּוֹפֵפוֹת. בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים אֲדֹנָי מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל'' הוספלד וזינגר כתבו כי פסוקים 25-28 מתארים תהלוכה דתית אל מקום המקדש בירושלים (הוספלד וזינגר, תהילים, עמ' 167; וראו עוד גלנדר, תהילים, עמ' 125-126. לניתוח לשוני ראו דוהם, תהילים, כרך ב, עמ' 145- 146). הרמן גונקל הגדיר מספר פרקי תהילים כמזמורי תהלוכה שנכתבו ונאמרו לצרכים ליטורגיים הקשורים בעלייה הציבורית למקדש. יחזקאל קויפמן אסף מזמורים השייכים לדעתו לז'אנר וחילק אותם לסוגות משנה (שירי עלייה לרגל, שירי עלייה להר הבית, שירים שנכתבו על ידי הלנים ליד ההר ועוד). ראו קויפמן, תולדות האמונה, כרך ב, ספר שני, עמ' 525-527; וויס, מקראות, עמ' 145; סמית, העליה לרגל, 56-59; ליונשטאם, חג, עמ' 22; גונקל, אגדות בראשית, 139-140; לוין, תהילים, עמ' 73-78. שמאי גלנדר סיווג מחדש מזמורים אלו והדגיש את הדיאלוגיות כמאפיין מרכזי של מזמורים אלו שנועדו לשמש כמרכיבים במעמדים טקסיים (ראו גלנדר, תהילים, עמ' 123-136). בנוגע לחליל ראו הרשימה הביבליוגרפית הנרחבת אצל עמנואל פרידהיים הסוקר הופעות שונות שלו במקרא ובספרות הבית השני (פרידהיים, המוזיקה, עמ' 56).

כנראה עולי רגל העולים למקדש בימי החגים (׳כליל התקדש חג׳) בלוויית כלי נגינה.[161] כיוון שראינו כי תיאור ההשכמה נעשה תוך ציטוט קריאתו של ירמיהו ׳קומו ונעלה ציון אל ה׳ אלהינו׳, נראה לי שאפשר לקרוא את אזכורו של החליל בדרך להר הבית כפראפרזה לנבואת ישעיהו:[162]

כהולך בחליל	החליל מכה לפניהם
לבוא בהר ה׳	עד שמגיעים להר הבית

הקרבה הלשונית בין הפסוק בישעיהו לבין המשנה וההרמזים המקראיים האחרים הפזורים בפרק תומכים באפשרות כי מחבר המשנה נשען על לשון המקרא ובשל כך בחר לתאר את העלייה אל הר הבית תוך אזכור של חליל בלבד, כפראפרזה לישעיהו.

2.4.1.6 סיכום

כפי שכתבתי, מקבלי פניהם של מביאי הביכורים אינם מכונים בשמות הלקוחים מהאדמניסטרציה של ימי הבית השני אלא מהמקרא. ה׳ממונה׳ מוזכר באופן גנרי (בניגוד לרשימה ההיסטורית שבשקלים) ותוכן קריאת ההשכמה שלו היא ציטוט מנבואת ירמיהו. אזכורו של אגריפס המלך, שלכאורה משייך את הסיפור לקונטקסט היסטורי מסוים, מתגלה מתוך העיון כאזכור הלכתי. דהיינו אין לפנינו ׳אנקדוטה׳ מחיי אגריפס אלא פסיקת הלכה תוך שימוש בשמו של אגריפס כשם טיפוסי למלך, שעיקרה ביטול כבוד המלך אל מול כבוד שמיים. ה׳חליל׳ איננו מבטא השפעה של מנהגים הלניסטיים בדווקא סביר יותר לראות באזכורו פראפרזה על נבואת ישעיהו. על דרך ההשערה הצעתי כבר בפרק הקודם כי תיאור ירידת האדם המפריש את ביכוריו מהדהדת את לשונו של המקרא בשיר השירים. מרקם לשוני זה מתאים היטב לכתיבה מדרשית-פרשנית שעניינה ציור אידילי של הבאת ביכורים, ואינו מתאים לכתיבה

[161] חוקרים התלבטו בשאלת הקשר של ה׳שיר׳ המופיע בנבואה למפלת האויב המתוארת בפרק. לדיון ולספרות ראו ווילדברגר, ישעיהו, כרך ב׳, עמ׳ 187, 190-194; וגם אוסוולט, ישעיהו, עמ׳ 567). בהנחה ששני חלקי הפסוק משווים את שמחת הלב אל אירוע אחד – זמן התקדש החג וזמן בו עולה ההולך לבית ה׳ בליווי חליל, הרי הפסוק מתאר תמונה אחת של עלייה לרגל במועד. לא ברור באיזה חג מדובר. חז״ל פירשו כי מדובר בליל פסח (מכילתא דר״י, מסכתא דשירה, א, [עמ׳ 116]) ואפשר שהדגשת הלילה בפסוק רומזת לפסח שנחגג במיוחד בלילה (ראו הדיון אצל אוסוולט, ישעיהו, עמ׳ 567; ווילדברגר, ישעיהו, כרך ב, עמ׳ 199). אין זה חשוב לענייננו אם מדובר בפסח או בחג אחר, חשוב הוא שהפסוק מתאר את עולה הרגל למקדש עולה בתהלוכה ובליווי חליל להר הבית (ווילברגר, ישעיהו, כרך ב׳, עמ׳ 200; לזיהוי ה׳חליל׳ ראו הנ״ל, שם, כרך א׳, 200-202).

[162] אולי הבחירה הספרותית לתאר דווקא את החליל קשורה להמוניות של האירוע. בניגוד לכלי נגינה אחרים החליל הוא כלי קל במיוחד להכנה ואפשר לשער שכבימינו אנו הוא היה כלי שבו ידעו לנגן ההמון ולא רק מנגנים מקצועיים. בסיפור הכתרת שלמה מסופר כי העם היו ׳מחללים בחללים ושמחים שמחה גדולה ותבקע הארץ בקולם׳ (מל״א א 40). משה בנוביץ עמד על כך שבמקורות הקדומים אין אזכור של החליל במסגרת תיאורי הנגינה במהלך הקרבת הקורבנות. החליל תפקד ככלי נגינה תהלוכתי בהקשרים חוץ מקדשיים. את התיאורים הקושרים את הנגינה בחליל להקרבת הקורבנות (למשל ערכין ב, ג) מסביר בנוביץ כתוספת של רבי יהודה הנשיא הנובעת אולי מכך ׳שרבי ביקש לראות במקדש שלנו שיקוף של הבחנה ההלניסטית בין השירה הלירית לבין השירה הכורָלית שלוותה בתרבות ההלניסטית בנגינת חליל (aulos). לדיון במכלול המקורות התנאיים וספרות קודמת ראו בנוביץ, לולב וערבה, עמ׳ 501 – 515.

תיעודית שהיינו מצפים למצוא בה התייחסויות קונקרטיות לתקופה ולזמן מסוים. המחבר אינו קשור במרחב היסטורי מסוים אלא בדימויים מקראיים. אני מבקש לבסס רושם כללי זה מלשונו של הפרק ואף להוכיחו דרך עיון בטקס עצמו, דהיינו מאופן ארגון הבאת הביכורים כפי שהוא מתואר במשנה.

2.4.2 ארגון תהלוכת הביכורים לפי מודל אידילי של 'ערי מעמדות': תוצר פרשני ולא עדות היסטורית

בסעיף זה אני מבקש לעסוק בלוז התיאור, דהיינו בארגון העליות כעליות מחוזיות המאורגנות לפי השתייכות של היחידים אל מסגרות של 'ערי מעמד'. אראה כי מקורו של תיאור זה באמירה מדרשית על מצוות הביכורים ולא בריאליה של שלהי ימי הבית השני.

כך היא לשון המשנה:

> כיצד מעלין את הבכורים? כל העירות שבמעמד מתכנסות לעירו שלמעמד

למונח 'עיר של מעמד', אין מקבילה מדויקת בספרות חז"ל. אך מסתבר כי יש להבינו לאור המשנה במסכת תענית (ד, ב) העוסקת ב'מעמדות':

> אלו הן המעמדות (לפי שנאמר צו את בני ישראל ואמרת אלהם)[163] 'את קרבני לחמי' וכי היאך קרבנו שלאדם קרב והוא אינו עומד על גביו אלא שהיתקינו הנביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות על כל משמר ומישמר היה עמוד[164] בירושלם שלכהנים ושללוים ושל ישרא' היגיע זמן המשמר כהניו ולויו עולים בירוש' (וישראל) שבאותו המשמר מיתכנסים לעריהם וקוראים מעשה בראשית

לפי המשנה היו מעמדות 'שלכהנים ושל לוים ושל ישראל' על בסיס חלוקת משפחות הכהונה לכ"ד משמרות העובדות ברוטציה במקדש, וכשהגיע זמן משמר לעלות ולשרת בירושלים היו ישראלים, בני מעמד, שהיו עולים עימו. ישראלים אחרים היו נשארים בעריהם וקוראים 'מעשה בראשית'. התוספתא (תענית ג, ג) מסבירה כי הישראלים שהיו נשארים הם אותם: '...שאין יכולין לעלות לירושלים מתכנסין לעריהן וקורין מעשה בראשית ובטלין מן המלאכה כל אותה

---

[163] הנוסח שבכ"י קאופמן משובש ובצדי הגליון הושלם הפסוק 'צו את בני ישראל', לכן השלמתי את נוסח המשנה לפי השלמה זו המופיעה גם ב**פ**. ב**נת** נוספו מילות קישור בין הפסוק למשנה 'לפי שנאמר'.

[164] כך בקפ. אבל בדפוסים 'מעמד'. ובתוספתא תענית ג, ב 'עמודים'. וראו ליברמן תוספתא כפשוטה, חלק ד, 1102.

שבת'.[165] טעם התקנה מוסבר במשנה כמענה לשאלה: 'וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו?'. ההנחה הכפולה שבבסיס השאלה היא שקורבנות התמיד נחשבים כקורבנות השייכים לכל יחיד, וכי הקרבתם דורשת את נוכחות הבעלים. באמצעות ה<u>מעמד</u> יש לכל יחיד מישראל נציג ש<u>עומד</u> בשמו על גבי הקורבן בשעת הקרבתו.[166] בניגוד לחלוקת הכוהנים לכ"ד משמרות, המתועדת היטב מהמקרא ועד מקורות חז"ל,[167] לתקנת המעמדות אין התייחסות מפורשת במקורות הבית השני,[168] אך הדים לה או לרעיון דומה לה נמצאים בכמה מקורות. בתיאור סדרי המקדש שבמגילת המלחמה (טור ב) יש תיאור של משרתי מקדש קבועים ומתחלפים המתוארים במושגים דומים לאלו המופיעים בחז"ל: '...וראשי משמרותם איש <u>במעמדו</u> ישרתו. <u>וראשי השבטים ואבות העדה אחריהם</u> להתיצב תמיד בשערי המקדש. <u>וראשי משמרותם עם פקודיהם</u> יתיצבו למועדיהם לחודשים ולשבתות ולכול ימי השנה מבן חמשים שנה ומעלה'.[169] התפקיד שממלאים 'ראשי משמרותם עם פקודיהם' המתייצבים 'למועדיהם לחודשהים ולשבתות וכו'' קרוב לתפקיד שממלאים אנשי המעמד בספרות חז"ל: נוכחות בתהליך ההקרבה. חנן אשל ואסתר אשל עמדו על דמיון נוסף בין תיאור ראש המעמד בתמיד (ה, ו) שהיה 'מעמיד את הטמאים בשער המזרח' לתיאור שבמגילה: 'להתיצב תמיד בשערי המקדש'.[170] עזרא פליישר שיער שדברי יוספוס (נגד אפיון ב, כג) כי 'בעת הקרבנות חייב כל אדם להתפלל לראשונה על שלום הציבור...' מתייחסים אל התקנה.[171] ההתכנסות ב'עירו שלמעמד' התפרשה כמענה לוגיסטי לצורך לכנס אנשים בנקודות אזוריות בטרם עלייתם לרגל לצורך עלייה משותפת.

---

[165] ספרי (פנחס, קמב): 'תשמרו, שיהו כהנים ולוים וישראלים עומדים על גביו'; אלבק, משנה, מועד, 495-496; ליברמן, תוספתא כפשוטה ה, עמ' 1103; אשל ואשל, מעמדות, עמ' 225. לנוסח תפילת בני מעמד ראו פליישר, לקדמוניות, עמ' 422.

[166] ובתוספתא (תענית ג, ב): 'מלמד ששלוחו של אדם כמותו'. ש"ז צייטלין טען כי הבסיס לתקנת המעמדות נעוץ בעמדה הפרושית באשר לשאלת מימון התמיד. לשיטתו, התפיסה הפרושית המחייבת את הבאת קורבנות התמיד מכספו של הציבור (כדי שיהא הקורבן שייך לכל יחיד) הובילה לתקנת המעמדות שנועדה ליצור קשר בין היחידים לקורבנות הציבור (צייטלין, קורות, עמ' 135). יהודה רוזנטל הגדיר את מטרת תקנת המעמדות: '...לשתף את כל העם בפולחן ולחתור תחת המונפולין של הכהנים עליו' (רוזנטל, מעמדות, עמ' 616). חנן ואסתי אשל תיארכו את תקנת המעמדת לימי שלומציון לאחר שהתקבלה דעתם של הפרושים בנוגע למימון התמיד. ראו אשל ואשל, מעמדות, עמ' 224- 225; ספראי, בימי הבית, עמ' 16; לעמדה שונה ראו תבורי, עבודת ה'.

[167] דבהי"א כג-כו. לכינוי 'מחלקות' ראו דבהי"ב כג 4-8, ומינוח ארמי בעזרא (ו 18): 'כהניא בפלוגתהון ולויא במחלקתהון'. ראו א"מ, ערך משמר, כרך ה', טורים 569-580; ליכט, משמרות, עמ' 89-90_יוסף בן מתתיהו מייחס את עצמו בפתיחה ל'חיי יוסף' (א, 2) כך: 'אך אין ייחוסי רק מכוהנים אלא גם <u>מהמשמר הראשון</u> בין העשרים וארבעה (וגם זה משנה הרבה) ומן הטובה שבמשפחותיו...' (והשוו מקבים א, ב, א). בנגד אפיון ב ח 108 כותב יוספוס 'הן למרות שהיו <u>ארבעה</u> משמרות כהונה וכל אחד מהם מנה למעלה מחמשת אלפי איש, היו הם משרתים רק בימים מיוחדים להם'. המקורות סותרים. היו שהעדיפו את המספר שבנגד אפיון מכיון שלפי הכתוב בעזרא עלו מבבל ארבעה משמרות של כוהנים. אך כשר קיבל בצדק את התיקון לנוסח של נגד אפיון וראו הדיונים אצל כשר, נגד אפיון, ב, עמ' 404 – 405; שוורץ, חיי יוסף, עמ' 63 הע' 3; מייסון, נגד אפיון, עמ' 226, הערה 385; בספרות חז"ל יש מקורות מגוונים המתארים את עבודת המקדש כנעשית על ידי המשמרות: ראו תענית ד, ב; סוכה ה, ו-ז; תענית ב, ו-ז; תמיד ה, א; וראו גם כהנא, הכוהנים.

[168] תבורי, עבודת ה', עמ' קמז.

[169] על הקרבה המושגית עמד ידין, מלחמת, עמ' 256; שם, עמ' 188-189.

[170] אשל, מעמדות, עמ' 232. לדיון נוסף ראו שולץ, מגילת המלחמה.

[171] פליישר, לקדמוניות, עמ' 417.

׳עיר שלמעמד׳ אם כן היא מעין ׳עיר מחוז׳ המשמשת נקודת כינוס לעולי הרגל.[172]

פירוש זה מתאים להלכה המקבילה שבתוספתא (ביכורים ב, ח) הקובעת כי ׳לא היו מעלין יחידיים יחידיים אלא פלכים פלכים׳. אם נקרא את המונחים שבתוספתא ובמשנה כמונחים נרדפים (׳פלכים׳ = ׳עיר של מעמד) תתקבל מסקנה היסטורית שלפיה ארץ ישראל חולקה למחוזות (׳פלכים׳) שאורגנו לפי החלוקה למעמדות, ועל פיה זו בוצעה גם העלאת הביכורים.[173]

אך האם לתמונה של ארגון יישובי מעין זה יש תשתית היסטורית? האמנם התקיימה בארץ ישראל חלוקה של ערי הארץ לפי המעמדות השונים? החלוקה המנהלית של ארץ ישראל למחוזות (טופארכיות) מתועדת אצל יוסף בן מתתיהו (מלחמת היהודים ג, 55 [עמ׳ 316]) ואצל פליניוס הזקן (Caius Plinius Secundus, Naturalis Historia, Book V, 70).[174] חלוקה זו אינה מקבילה מבחינה מספרית למעמדות ולא סביר שהיה קשר כלשהו ביניהם.[175]

ספראי וספראי הציעו לפרש את המשנה על רקע פנים-יהודי, דהיינו הגדרת העיר כ׳עיר של מעמד׳ לא הייתה קשורה לחלוקה האדמינסטרטיבית של השלטון אלא הייתה חלוקה פנים-יהודית בעלת אופי אזורי יותר.[176] על כך יש להקשות הן מהשתיקה הן מהמקורות עצמם המתארים את תקנת המעמדות. מהשתיקה - אם אכן היו ערים שקיבלו מעמד הלכתי/חברתי מיוחד בשל התכנסות המעמד בתוכן כיצד אין הד בכל ספרות הבית השני וספרות חז״ל לעיר בעלת ׳מעמד׳ שכזה?[177] אך בעיני הקריאה ההיסטורית בביכורים קשה מתוך המקור שעליו היא עצמה נשענת!

---

[172] מלאכת שלמה (ביכורים ג באות ב); ר׳ עובדיה מברטנורא (שם); קליין, ארץ יהודה, עמ׳ 212-213; רוזנטל, מעמדות, עמ׳ 617; תבורי, עבודת ה׳, עמ׳ קמז הע׳ 3; ספראי, ביכורים, עמ׳ 243.

[173] קליין, ארץ יהודה, עמ׳ 212-213. קליין התלבט האם הארץ חולקה מבחינה מנהלית על פי המעמדות וחלוקה זו יצרה את ה׳פלכים׳ השונים, או שלהיפך: הייתה חלוקה מנהלתית קיימת ועליה הוסיפו את החלוקה למעמדות כשתיקנוה. ספראי גם הוא הקביל את המשנה והתוספתא וכך הסיק כי הייתה חלוקה גיאוגרפית של ארץ יהודה לפי מעמדות אלא שפקפק בתחולתה של חלוקה זו וכתב כי ׳לא מן הנמנע כי החלוקה לא הייתה לפי החלוקה האדמיניסטרטיבית הפורמלית של ימי החשמונאים או של השלטון הרומי... המינוח ׳פלכים׳ אינו משמש כאן במובן מנהלי׳. לדעתו המונחים ׳עיר של מעמד׳ ו׳פלכים׳ אינם מכוונים לחלוקה מסודרת אלא מתארים חלוקה אזורית באופיה (ספראי, ביכורים, 243). לשימוש דומה במילה ׳פלכים׳ ראו תוספתא סנהדרין ג, י: ׳...אם כן למה נאמ׳ ׳שפטים ושטרים תתל לך בכל שעריך׳ אלא בארץ ישראל עושין אותן בכל עיר ועיר. בחוצה לארץ עושין אותן פלכים פלכים׳ (וכן תוספתא מכות ב, יב).

[174] כך מקובל לתרגם את שם ספרו של פליניוס. מיכאל אבי-יונה תרגם ׳תולדות הטבע׳ ורוני רייך שתרגם לאחרונה חלקים שונים של הספר הציע לעברית ׳חקר הטבע׳. ראו רייך, פליניוס, עמ׳ 9 הע׳ 3, ועמ׳ 21.

[175] בשתי הרשימות יש 11 שמות של טופראכיות. ההבדלים בין הרשימות מבטאים כנראה את העובדה שהרשימה של יוספוס משקפת את החלוקה המנהלתית שלפני המרד הגדול וזו של פליניוס משקפת את המצב שלאחריו. ראו קליין, חלוקת; שליט, המשטר הרומי, עמ׳ 15-53; שטרן, תאור; ספראי, המבנה המינהלי; אשל וזיסו, בר כוכבא, עמ׳ 19-20. אני מתעלם מטענתם של קליין ושליט שסברו כי ׳ברור, אפוא שחלוקה זו (לטופרכיות בספרות הרומית [ה״מ]) אינה רומית כי אם יהודית ועל כן נוכל להחליט שהטופרכיות הן הן הפלכים הם המעמדות והעיר הראשית של הטופרכיה היא ׳עיר של מעמד׳׳ (קליין, חלוקת, עמ׳ 34). קליין חזר על הצעה זו תוך עדכונים שונים (קליין, חלוקת [ב]) והיא פותחה והורחבה על ידי אברהם שליט (שליט, המשטר הרומי, עמ׳ 24-53). ריבוי הנתונים המובאים במאמריהם מסתיר עובדה פשוטה: אין רשימה מקבילה של כ״ד ערים המתארת חלוקה פנימית של ארץ ישראל, והדרך שבה הגיעו חוקרים אלו למספר כ״ד היא הנחת המבוקש: כיון שלדעתם צריכים להיות 24 ערים הרי הם ׳ממציאים׳ ערים אלו (לדוגמה ׳שבעת הפלכים שמשלימים את המספר ארבעה ועשרים היו איפוא בהכרח (!) בעבר הירדן׳ (קליין, חלוקת, עמ׳ 40). הרשימה הסינתטית של הטופראכיות המורחבות כדי כ״ד ערים - פיקטיבית.

[176] ספראי, ביכורים, עמ׳ 243.

[177] זיקה בין ׳משמרות כהונה׳ לנקודות יישוב יש ב׳רשימת המשמרות׳. כידוע החלוקה המקראית לכ״ד משמרות (דברי הימים א כד) מוזכרת ברשימות גיאוגרפיות הקושרות כל משמר ומשמר לנקודת יישוב מסויימת, וזה משמש בסיס לסברה כי התקיימו מעין ׳ערי מעמד׳ סביב נקודות הישיבה של הכוהנים מכל משמר ומשמר. אולם האזכור הקדום ביותר של רשימה זו הוא דברי ר׳ לוי בירושלמי תענית (ד סח ע״ד) מהמאה השלישית לספירה (ראו טריפון,

שהרי בשתי המשניות מתוארת התכנסות אל ערים. אך לעומת המשנה בביכורים המתארת התכנסות אל 'עיר של מעמד', לשון יחיד, הרי שדווקא בתיאור הקלאסי של המעמדות, במשנה ובתוספתא תענית (ד, ב; תוספתא שם ג, ג) מתוארת התכנסות אל ערים, לשון רבים: 'וישראל שבאותו משמר **מתכנסין לעריהן** וקורין מעשה בראשית'.[178] הוי אומר אין עיר אחת מיוחדת שבה מתכנסים אלא כל אחד ואחד מתכנס בחבורות בעירו שלו. נמצא שלעומת המשנה בביכורים המתארת 'עיר של מעמד' שלה תפקיד מיוחד על פני חברותיה ה'עיירות', במשנה בתענית שהיא המקור לתקנת המעמד אין ייחוד לעיר אחת על פני חברותיה. מבחינה מושגית את המונח 'עיר של מעמד' לא ניתן להסביר על פי המשנה בביכורים, שהרי זו משתמשת במושג ידוע. המקור המושגי הוא המשנה בתענית שבה מוגדרת תקנת המעמדות ובה אנו צריכים לחפש את משמעות המונח, אלא שבמקור זה לא רק שעיר מעין זו לא קיימת אלא שקיומה נשלל בעצם העובדה שהמשנה מתארת התכנסות 'בערים' ולא בעיר מיוחדת.

אפשר שקושייתי מתבססת על הנחה מוטעית, וכי אין לקרוא את המשנה כמלמדת על התכנסות בעיר שהוגדרה תמיד כ'עיר של מעמד', אלא אולי עלינו לקרוא באופן מינימליסטי: בני העיירות היו מתכנסים בעיר שבה היו 'נעמדים' דהיינו מתאספים.[179] אכן בספרות חז"ל המילה 'מעמד'

משמרות הכוהנים, 79-80; ליבנר, ההיסטוריה היישובית, עמ' 398). ייתכן כמובן כי ר' לוי מוסר רשימה עתיקה שקדמה לו (זו תורף ביקורתו של ספראי [מתי עברו, עמ' 288-289] על טריפון), אך כפי שמעיר שם ספראי עצמו 'אין כל ראיה ורמז לכך שהכוהנים חיו ופעלו בכפרים מרוכזים בימי הבית ובדור יבנה' (שם, עמ' 292). אם כן, גם אם רשימת המשמרות היא רשימה ריאלית ולא רשימה ספרותית אגדית (ומסתבר שלא כך הוא לאור דיונו של ליבנר, להלן), הרי היא משקפת מגורים של כוהנים בערים מיוחדות דווקא לאחר החורבן 'בתקופה שמשמעותן הארגונית-המעשית אבדה' ולקיומן של ערי כוהנים בימי הבית אין זכר (ויש להניח כי רובם התרכזו בירושלים ובסביבותיה). קל וחומר שאין זכר לקיומן של ערים מיוחדות המוגדרות על פי חלוקת העם לכ"ד מעמדות. ולכן בדומה לטיעונו של ליבנר ביחס למאה השלישית, כי תיאור רשימת מקומות הכוהנים הוא 'מושלם מדי וספרותי מדי' והמציאות המשתקפת מבעדו 'עגולה' מכדי להיות ריאלית, אטען ביתר תוקף את אותה טענה ביחס לימי הבית. שהרי אם ליבנר הגיע למסקנה זו ביחס לרשימות הקונקרטיות של משמרות הכהונה בגליל (שהרי הם כוללות שמות יישובים ושמות ספציפיים של משמרות כהונה) וראה בהם רשימות סימבוליות, (ליבנר, שם, עמ' 399; ושוב לאחרונה הנ"ל, התיישבות, עמ' 404-418 וראו שם הצעתו לפשר המקומות לאור זכרונות החשמונאים במסורות הפיוטים) קל וחומר לתקופת בית שני שבנוגע אליה אין עדויות כלל, והתיאור של המשנה קונקרטי פחות ואוטופי יותר כפי שנראה עוד להלן. הדבר מלמד כי מדובר בדרשה ולא בשיקוף של פרקטיקה יישובית. עוד אעיר, כי אם התקיימו בארץ ישראל 'ערי מעמד' שלהן מעמד הלכתי מיוחד אפשר היה לצפות להתייחסות הלכתית לכך במסגרת הסוגיות העוסקות במשתנים הלכתיים הנובעים מגודל ומסוג נקודת היישוב כגון האבחנות בין 'כרך', 'עיירה', 'עיר', 'עיר מוקפת חומה' וכיוצא בזה. המשנה במגילה (א, א) מבחינה בדיון הלכתי שעניינו קרוב אלינו (התכנסות לצורך קריאת מגילה) בין 'כרכים', 'עיירות גדולות' ו'כפרים'. הנושא של המשנה הוא ההתכנסות של המקומות הקטנים במקום מרכזי ואפשר היה לצפות לשימוש במונח שבמשנתנו. מעמד הלכתי של עיר גדולה או קטנה, מסוג זה או אחר, מתבטא במגוון הלכות והיעדר אזכור 'עיר של מעמד' באף אחד מהם על אף שאינו מוכיח את טענתי הרי הוא תורם לה בעקיפין (ראו בין השאר קידושין ב, ג (מקדש על מנת שהוא 'בן עיר', 'בן כרך'); בבא מציעא החזרת אונאה ב'כרכים' וב'כפרים'); שם ח, ו (הוצאת שוכר ב'ערים' ו'כרכים'). (כלים א, ז) עירובין ה, ו ('עיר של יחיד'); שם ה,ח ('עיר גדולה' ו'עיר קטנה'); שם תוספתא ג,ז ('עיר של גוים'); ברכות ד, ז ('חבר עיר'); ספרי דברים, קפח (תחומי שבטים); כלאים א, ג; תוספתא אהלות יח, טו (תחום אזור שנטמא); ועוד רבים.

[178] נוסח כ"י וינה שעליו מתבסס ליברמן במהדורתו הוא 'לעריהן'. וכן הוא בכ"י לונדון ובדפוס ראשון. אולם בכ"י עירפורט: 'בַּעריהן'. כך או כך הלשון היא לשון רבים, החילוף בין 'ב' ל'ל' אחרי 'כנ"ס' הוא חילוף מצוי (אפשטיין, מבוא, עמ' 1122) ובשני המקרים הכוונה היא 'לתוך' או 'בתוך' ואין לפרש כי ההתכנסות היא לעיר אחרת ממקום המגורים וראו תוספתא כפשוטה ה, עמ' 1103 הע' 3; בברייתא המופיעה בבבלי תענית כז ע"ב נאמר כי 'אנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת'. הנוסח כאן שונה מהמשנה ('לעריהן') אך לא מכיל רמז לעיר מיוחדת. ונראה לפרשו כתרגום של המשנה – דהיינו אנשי המעמד שהיו מתכנסים בעריהם היו מתכנסים כל אחד בבית כנסת שבעירו. יוסף תבורי (עבודת ה', עמ' קמו, הע' 3) שם לב לפער בין המשניות ומפרש שהמשנה בתענית עוסקת באנשים מוגבלים פיזית שאינן יכולים לעלות אף לא לעיר מרכזית אחת. אך אין בזה פתרון לעובדה הפשוטה – אין 'עיר של מעמד' במשנה ולא מתואר תפקידה. זאת מלבד שהפירוש עצמו אינו יוצא מגדר השערה.

[179] לדוגמה בספר בן סירא (מ, כד [סגל, בן סירא, עמ' רפט]) נאמר 'על כל מעמד מים יקרים'. המעמד הוא המקום שעומדים בו מים, נרדף ל'מקוה' שבטור ב' (שם, עמ' רצח).

אינה כבולה רק ל'מעמדות' הקשורים למקדש.[180] עם זאת, רוב השימושים במונח אכן קשורים בה.[181] ובעיקר, סגנונה של המשנה מעיד לטעמי על קשר ספרותי בין המקורות:

'כיצד **מעלין** את הבכורים? כל העירות... **מתכנסות לעירו שלמעמד**' (ביכורים)

'כהנים ולוים **עולין לירושל'** וישראל ...**מתכנסין לעריהן**' (תענית)

שני המקורות מתארים עלייה לירושלים, התכנסות בערים ושניהם מזכירים מעמד/מעמדות. אם נכונה הנחתי כי ביהודה לא היו ערי מעמד יש לומר כי הקשר שבין המקורות הוא ספרותי. לאור זאת יש לשקול את האפשרות כי מונח זה נושא משמעות סימבולית-הלכתית הקשורה לרעיון המונח בתשתית טקס הביכורים ותקנת המעמדות גם יחד. טעם תקנת המעמדות לפי המשנה הוא:

'אלו הן המעמדות (לפי שנאמר צו את בני ישראל ואמרת אלהם) 'את קרבני לחמי' וכי <u>היאך קרבנו שלאדם קרב והוא אינו עומד על גביו</u> אלא שהיתקינו הנביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות'.

היינו, לבסס את זיקתו של היחיד (הישראלי) אל המקדש. לפי התקנה קורבנות התמיד אינם עניין רק לכוהנים אלא הם שייכים לכל יחיד (ולכן צריכים אף להיות ממומנים על ידיו), ובאמצעות ה'מעמד' הישראלי 'עומד' על גבי קורבנו.[182] זיקת היחיד אל הכלל ואל המקדש עומדת גם במרכזה של פרשת 'מקרא ביכורים' (דברים כו 1-11) המיוחדת בהיותה הצהרה יחידה שאותה צריך לומר <u>כל יחיד</u>, מרוחק ככל שיהיה, לפני המזבח.[183] זהו הטקס המקדשי העיקרי הממקם את היחיד הפרטי בלב עבודת המקדש. ייתכן כי משנת ביכורים מגדירה את <u>מביאי הביכורים עצמם</u> כחברים ב'מעמד', שהרי מי שמתכנס אל 'עיר של מעמד' הם: 'כל <u>העיירות שבמעמד</u>' המתכנסים ב'עיר של מעמד'. לדעתי, הגדרת מביאי הביכורים תוך אזכור זיקתם ל'מעמד' ('כל העיירות שבמעמד') אינה משקפת מציאות היסטורית אלא אמירה הלכתית ערכית. ארץ ישראל לא חולקה לערי מעמדות וחובת הביכורים חלה על כל יחיד ויחיד ללא קשר כלשהו להשתייכותו החברתית לעיירה או ל'עיר של מעמד'. מחבר התיאור מבקש לתאר את העלאת הביכורים בדמותה של תקנת המעמדות, וזאת בשל הזיקה הרעיונית בין שתיהן, דהיינו מצוות שעניינן יצירת הקשר שבין היחיד המרוחק בפריפריה אל המרכז המקודש.

---

[180] ראו למשל בהקשר לדיני אבלות (מגילה ד, ג; כתובות ב, י; בבא בתרא ו, ז).
[181] רוב ההיקרויות במשנה קשורות למעמדות (ביכורים ג, ב; תענית ב, ז; ד, א; ב, ג; ד, ה; מגילה ג, ד; ו; ד, ג; תמיד ה, ו).
[182] ראו הדיון לעיל, ראש הסעיף.
[183] טיגאי, דברים, עמ' 238; רופא, מבוא לדברים, עמ' 53.

2.4.3 הבאת ביכורים ציבורית – בין הדגם המשנאי לבין מקורות הבית השני

הנחת המוצא של הקריאה ההיסטורית בפרק ג של מסכת ביכורים היא כי בשלהי ימי הבית השני היו נוהגים היהודים (׳בני העיירות כולם׳) להתאסף בתהלוכות חגיגיות ולהביא יחד את הביכורים לירושלים. נבחן כעת האם תמונה זו הולמת את העדויות העולות מספרות הבית השני. לפי התורה ישנם כמה מועדים מיוחדים להבאת ראשית הדגן למקדש.[184] פרשת מקרא ביכורים (דברים כו 1-11) שמתייחסת ל׳ראשית כל פרי האדמה׳ מתארת העלאת ביכורים ללא ציון זמן ומופנית אל היחיד.[185] לא בירור מה נכלל בדיוק תחת הקטגוריה ׳ראשית כל פרי האדמה׳, קשה להגביל כתוב זה לפירות האילן וסביר יותר לראות בו טקס המתייחס אל מתנות הראשית מן הדגן הניתנות בגבולין שאת ראשיתן (ראשית הראשית) יש להביא למקדש בירושלים.[186] תיאור מפורט יחסית של מתנות חלקאיות המובאות למקדש ולכוהנים נמצא בספר נחמיה (י 35-38):

> וְהַגּוֹרָלוֹת הִפַּלְנוּ עַל-קֻרְבַּן הָעֵצִים הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְהָעָם לְהָבִיא לְבֵית אֱלֹהֵינוּ לְבֵית
> אֲבֹתֵינוּ לְעִתִּים מְזֻמָּנִים שָׁנָה בְשָׁנָה: לְבַעֵר עַל-מִזְבַּח ה׳ אֱלֹהֵינוּ כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה.
> וּלְהָבִיא אֶת-בִּכּוּרֵי אַדְמָתֵנוּ וּבִכּוּרֵי כָּל-פְּרִי כָל-עֵץ שָׁנָה בְשָׁנָה לְבֵית ה׳. וְאֶת-בְּכֹרוֹת
> בָּנֵינוּ וּבְהֶמְתֵּנוּ כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה וְאֶת-בְּכוֹרֵי בְקָרֵינוּ וְצֹאנֵינוּ לְהָבִיא לְבֵית אֱלֹהֵינוּ

---

[184] ראו: שמות לד 22; שם, כג 16; ויקרא כג 17; במדבר כח 26. ביכורי החיטה הובאו במסגרת ׳יום הבכורים׳ הוא חג השבועות (במדבר כח 26) שחל במועד קציר חיטים (שמות לד 22) ומכונה ׳חג הקציר׳ (שם, כג 16) ולחם התנופה המובא בו מוגדר ׳בכורים לה׳׳ (ויקרא כג 17) וראו ליכט, שבועות. גם ביובלים מתואר החג כזמן הבאת ביכורים (טו, א-ב). ביכורי השעורה הובאו במסגרת ה׳עמר׳ (ויקרא כג 9-14) אמנם, הם כונו ׳ראשית׳ ולא ׳ביכורים׳ (ראו ליכט, עמר. להגדרת העומר כביכורים ראו ויק׳ ב 14). יש להעיר כי לא מפורש בפסוק מאיזו תבואה בא ׳עומר ראשית קצירכם׳ (ויקרא כג 10), אך שעורה צומחת ראשונה בישראל ולכן ׳אין לפקפק במסורת חז״ל שהעומר בא מן השעורים׳ (פליקס, חקלאות, עמ׳ 189; שמ״ב כא 9; מל״ב ד 42), כאמור בתוספתא סוכה (ג, יח): ׳הבא שעורים בפסח, שהוא פרק שעורים שתתברך עליך תבואה. הבא חיטים ביכורים בעצרת שהוא פרק חטים שיתברכו עליך פירות האילן׳.

[185] הטקס המתואר בפרשה לא מוזכר בפרשיות החגים שבתורה (ויקרא כג; במדבר כח-כט; דברים טז; ליכט, מועדי, עמ׳ 165; בלידשטיין, ביכורים, עמ׳ 80, הע׳ 8). פרשת מקרא ביכורים מדברת בלשון יחיד ׳כי תבוא׳ אך הציווי מופנה אל כל יחיד ויחיד שמבצעו באופן אינדיוידואלי (׳ושמת׳, ׳והלכת׳ וכו׳ ראו בובר, דרכו, עמ׳ 82; כריסטנסן, דברים, 636). בפרק לא מוזכר תאריך. אם הכוונה לביכורי פירות האילן (ואין בכך הכרח כלל) אפשר להסביר כי הדבר נובע מכך שתאריך הבאת הביכורים משתנה מחקלאי לחקלאי וממין פירות אחד למין אחר (ראו טיגאי, דברים, עמ׳ 238-239). היעדר תאריך אחד מונע פעילות ציבורית משותפת.

[186]. טיגאי שיער שהטנא הכיל כמות סמלית של כל המינים שהוזכרו בדברים יח, ד (דגן, תירוש וצהר) אולי בתוספת כמוות סמלות של גידולים אחרים (טיגאי, דברים טז-לד, עמ׳ 636). על חוקי הביכורים במקרא ובספרות הבית השני ראו כסלו, מתנות, עמ׳ 9-10; שמש, ראשית, עמ׳ 147; שמש וורמן, לגלות, עמ׳ 20. התייחסות אפשרית נוספת לביכורי פירות יש בספר במדבר (יח 12-13) שם מוקנים הביכורים לכוהנים: ׳כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל-חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לה׳ לְךָ נְתַתִּים. בִּכּוּרֵי כָּל-אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר-יָבִיאוּ לה׳ לְךָ יִהְיֶה כָּל-טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכְלֶנּוּ׳. פסוק 12 מונה את מתנות הראשית מן התוצרת המעובדת: יין, שמן דגן. אפשר לראות את פסוק 13 כהרחבה שלו (לוין, במדבר, עמ׳ 446) ואפשר לפרש כי שני הפסוקים מתייחסים לשני סוגי מתנות: פסוק 12 (׳ראשית׳) אל המתנות מהתוצרת המעובדת ופסוק 13 (׳ביכורים׳) אל הפירות הראשונים (מילגרום, במדבר, עמ׳ 427). גם אם הפסוק מתייחס אל ביכורי פירות הרי אין בו ציון מועד להבאתם (ליכט, מועדי, עמ׳ 165). לדיון והפניות ראו כסלו, מתנות, עמ׳ 9-10; שמש, ראשית, עמ׳ 147; שמש וורמן, לגלות, עמ׳ 206. ליכט טען כי שני הפסוקים משקפים שני חוקים ממקורות שונים ולכן השימוש בשני מונחים: ׳ראשית׳ ו׳ביכורים׳. לדבריו בהקשר של פסוק 12 מתפרש פסוק 13 כמתייחס אל הפירות אך במקורו הוראתו הייתה שונה. ליכט, במדבר, עמ׳ 125-126; כסלו, מתנות, עמ׳ 14.

> לַכֹּהֲנִים הַמְשָׁרְתִים בְּבֵית אֱלֹהֵינוּ. וְאֶת-רֵאשִׁית עֲרִיסֹתֵינוּ וּתְרוּמֹתֵינוּ וּפְרִי כָל-עֵץ
> תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר נָבִיא לַכֹּהֲנִים אֶל-לִשְׁכוֹת בֵּית-אֱלֹהֵינוּ וּמַעְשַׂר אַדְמָתֵנוּ לַלְוִיִּם וְהֵם
> הַלְוִיִּם הַמְעַשְּׂרִים בְּכֹל עָרֵי עֲבֹדָתֵנוּ.

׳בכורי אדמתנו ובכורי כל פרי כל עץ׳ המוזכרים בפסוק 36 הם כנראה ביכורי הפירות המובחנים כאן ממתנות ה׳ראשית׳ המוזכרת בפסוק 38 ומתייחסת לתוצרת המעובדת.[187] לכן הם מובאים ׳לבית אלוהינו׳ בניגוד ל׳ראשית׳ המובאת ישירות ללשכות הכוהנים.[188] לענייננו חשובה ההבחנה הברורה בין אופן הבאת קורבן העצים שנקבע על פי גורל ומובא על ידי בתי האבות, בזמנים קבועים: ׳לעתים מזמנים שנה בשנה׳, ובין הביכורים המובאים ׳שנה בשנה׳ ללא ציון תאריכים מסויימים, וללא זיקה בין גוף מסוים (בתי אבות) לבין ההבאה עצמה.[189] גם ספר היובלים ומגילת המקדש שמזכירים לצד ביכורי הדגן מועדי ביכורים נוספים לתירוש וליצהר,[190] אינם מציינים מועד מיוחד או מספר מועדים מיוחדים עבור ביכורי הפירות בלוח המועדים שלהם.[191] אזכור מעניין של ׳יום׳ עבור ביכורי הפירות נמצא במסגרת תיאור המקדש עצמו (טור לח, שורות 1-7 [קימרון, עמ׳ 177). לפי שחזורו המסתבר של קימרון המגילה מזכירה את אכילת ביכורי הפירות שנעשית ב׳יום הבכורים לפרי׳.[192] אך ׳יום׳ ביכורים משוחזר זה אינו מופיע ברשימת מועדי

[187] ראו כסלו, מתנות, עמ׳ 10; שמש, ראשית, עמ׳ 148.

[188] גריי, קרבן, עמ׳ 28-29; כסלו, מתנות, עמ׳ 10 הע׳ 25; מאיירס, עזרא-נחמיה, עמ׳ 180.

[189] ׳ולבית אבותינו׳ אינו נרדף ל׳בית אלהינו׳ אלא מציין את החלוקה לפי בתי אבות וכך תורגם בוולגטה ובחלק מנוסחאות תרגום השבעים ׳לבתי אבותינו׳, דהיינו הגורל הופל על בתי האבות שהביאו העצים ולא רק על תאריכי ההבאה (ראו זר-כבוד, עזרא ונחמיה, עמ׳ קכב; פנשם, נחמיה, עמ׳ 240; קוכמן, עולם התנ״ך, נחמיה, עמ׳ 282). הבאת קורבן העצים אם היא ׳לעתים מזומנים׳, לזמנים קבועים בניגוד לביכורים. אבחנה זו חוזרת בפרק יג 31: ׳ולקרבן העצים בעתים מזמנות ולבכורים זכרה לי אלהי לטובה׳, היינו דווקא קורבן העצים מובא ב׳עתים מזומנות׳ ולא הביכורים, הגם ששניהם נכרכים כאן שוב יחד.

[190] ראו יובלים לב, יב (במגילת המקדש נדון להלן). וראו ידין, מגילת המקדש, כרך א׳, עמ׳ 88; וורמן ושמש, לגלות, עמ׳ 310. ורמן, מועדי הביכורים, עמ׳ 195.

[191] אהרן שמש הסביר כי בניגוד להלכה התנאית המבחינה בין תרומה הניתנת לכוהן בכל מקום לבין ביכורים המובאים למקדש, בהלכה הקומראנית יש מתנת ראשית אחת: ה׳ראשית׳ וה׳ביכורים׳ מציינים למתנה אחת המובאת מראשית כל גידולי האדמה ובהם גם פירות העץ (שמש, לגלות, עמ׳ 213; הנ״ל, שיעורים, עמ׳ 157). זמנם של הביכורים הפרטיים לא מוזכר במפורש ושמש משער שזמנם התחיל מיד עם הקרבת הביכורים הציבוריים (שמש, לגלות, עמ׳ 214).

[192] 5 [ ] * *[ ]*** רישית *** ל אל [**בני ישראל וביום הבכורים** [לפרי]
6 [יביאו] לשמאל שער המערב [את] ראשית פרי ארצ]**מה** [את ה]**תאנים**]
7 [**והרמונים** [ו]העץ אשר יאכל ו[לימין השער הזה **מנחת הקורבנות**]
מגילת המקדש טור לח, שורות 1-7 (מהדורת קימרון, עמ׳ 177 האותיות המודגשות מציינות להשלמה מ4Q365a). קטע זה שרד באופן משובש בעותקים השונים של מגילת המקדש. ידין, קימרון, וצ׳רלסוורת שחזרו את הקטע בעזרת המקבילה שבמגילה 4Q365[a] . לדיונים בשאלת היחס בין 4Q365a לבין מגילת המקדש (11QT) ראו קימרון, קריאה חדשה, 33-34; הנ״ל, מגילת המקדש, עמ׳ 137; קטעים אלו הודרו מחדש במהדורה של צ׳רלסוורת (צ׳רלסוורת, מגילת המקדש, עמ׳ 235-247), שהגדירם כ׳מקור של מקור׳ למגילה (שם, עמ׳ 235). לסנכרון שונה מעט משל קימרון בין הקטעים השונים ראו הנ״ל, מגילת המקדש, עמ׳ 332. בטור לז המגילה מצווה להקדיש מקום מיוחד שיהיה ׳בית מושבות לכוהנים׳. מקומות אלו יהיו ׳עשויים לכוהנים לזבחיהמה ולבכורים ולמעשרות׳ (שורה 10), דהיינו מקום עבור אכילת הקורבנות (ואולי אף בישולם) שתיחומו מאפשר הפרדה בין ׳שלמי בני ישראל׳ לבין ׳זבחי הכוהנים׳. בטור לח המגילה מתארת כיצד במקום זה הכוהנים ׳יהיו אוכלים׳ (שורה 1) את מתנות הכהונה השונות. לפי שחזורו של קימרון המגילה מזכירה את אכילת הדגן התירוש והיצהר שנעשית ׳בימי הביכורים׳ (שורה 4) ואת אכילת ביכורי הפירות שנעשית ב׳יום הבכורים לפרי׳ (שורה 5. המילים ׳ובימי הביכורים׳ שוחזרו על ידי ידין, מגילת המקדש ב, עמ׳ 244; קימרון, מגילת המקדש, 177; צ׳רלסוורת, מגילת המקדש, עמ׳ 332). ידין הוסיף בראש השורה את המילה ׳ויאוכל׳, אבל קימרון פקפק בשחזורו (׳...גם המקום צר מהכילה׳). המונח החשוב לענייננו הוא ׳וביום הביכורים לפרי׳. המילים ׳וביום הביכורים׳ אינן מופיעות ב 11QTa אבל נמצאות ב4Q365a. הגדרת ׳יום הביכורים׳ כשייך ל׳פרי׳ היא שחזור של קימרון (וצ׳רלסוורת בעקבותיו). השחזור נראה הכרחי מכיוון שבשורה 4 המגילה מגדירה מה היה השימוש של המרחב ׳[בימי הבכורי]ם לדגן לתירוש וליצהר׳, בקרחה של השורה יש מספיק

הביכורים שבמגילה, ולאור לכידותו של הלוח, שבו כל מועד ביכורים תלוי בזה שלפניו ולאחר מועד היצהר מופיע מועד חג העצים (טור כג, שורות 13-11 [קימרון, עמ' 162]), קשה לומר כי הוא נשמט מבעל המגילה. לכן אפשר לפרש כפי שהציע מורי פרופ' אהרן שמש כי 'יום הביכורים לפרי' הכוונה לחג סוכות ובו התקיימה הבאה אישית של ביכורים – שבניגוד לביכורי הדגן והשמן והיצהר, המתירים את אכילתם בגבולים, אין להבאתם משמעות הלכתית ציבורית ולכן הם אינם נכללים בלוח המועדות.[193] יוסף בן מתתיהו מתייחס להעלאת ביכורים בקצרה במסגרת קובץ החוקים בקדמוניות.[194] על אף שמטרתו המוצהרת של יוספוס בקובץ היא להביא את ה'חוק המקראי' כפי שהוא,[195] הרי בדין הביכורים (ובמקומות נוספים) הוא מוסיף פרטים השונים מהדין שבמקרא ולכן שתיקתו בנוגע למועדי העליה מצטרפת לעדות המקורות האחרים.[196] השתיקה המצטברת של המקורות החל מהמקרא בספרי שיבת ציון, דרך איגרת אריסטיאס,[197] ספר היובלים, מגילת המקדש וכלה בכתביו של יוסף בן מתתיהו, מטילה צל על שחזור היסטורי של עליות לרגל מיוחדות עבור ביכורי הפירות. לצד מקורות אלו, ישנם כמה מקורות המוסרים מידע פוזיטבי על אודות אופן הבאת הביכורים. מידע זה מצייר תמונה שונה מזו המצטיירת

מקום לפירוט האכילה או כל פעולה אחרת ובשורה 5 מופיע המינוח 'וביום הביכורים' לשון יחיד הפותחת עניין חדש שאפשר להסבירו רק לפי התוכן המפורט בשורה 7-6 שם מוזכרים (בQ365a4) 'תאנים', 'והרמונימ' 'והעץ'. אם כן, למרות מצב ההשתמרות הבעייתי של המגילה בחלק זה נראה כי אין להטיל ספק בכך שהמגילה מתארת מועד המיוחד לביכורי פירות.

[193] לפי התורה אסור לאכול תבואה חדשה לפני הקרבתה במקדש (ויקרא כג 14). לפי מגילת המקדש רק אחר הקרבת לחם הביכורים: 'יואכלו כול העם לחם חדש אביבות ומלילות' (טור יט שורה 7-6 [קימרון, עמ' 158]). כך הדין גם בנוגע לתירוש (טור כא שורות 7-5 [על פי שיחזור קימרון, עמ' 160 במהדורתו]) וליצהר (טור כב, שורות 15-14 [מהדורת קימרון עמ' 161]). וראו גם 4Q251 קטע 9 [על פי שיחזורו של קימרון (מילון, עמ' 305) וראו פירושם של שמש וורמן, לגלות, עמ' 210-209; ורמן, מועדי הביכורים, עמ' 184].

[194] 'ואילו הראשונים שבפירות הבשלים, שיבואו לידי כל איש, חייבים הם להביא אל בית המקדש ולברך את אלהים על הארץ, שנשאה את הפרי ושניתנה להם לנחלה, וליתן לכוהנים את ביכורי הפירות לאחר הבאת הקרבנות שהתורה מצווה עליהם להקריבם' (קדמוניות היהודים ד, 240- 241. [עמ' 132- 133].בקדמוניות יש שלושה קובצי חוקים שיוספוס הקדיש לתמצות החוק המקראי: ספר ג (224 – 286), ספר ד (67 – 75) ושם (196-301). התייחסות לחוק הביכורים יש בקובץ השלישי, הארוך מביניהם. ראו נחמן, ההלכה, עמ' 112.

[195] במבוא לקובץ מצהיר יוספוס כי כוונתו לתאר את 'חוקת המדינה' כפי שזו נמסרה למשה מבלי לשנות את תוכן הדברים. אמנם ברור כי ההלכה של יוספוס אינה זהה לזו המופיעה במקרא. במשמעות הדבר נחלקו חוקרים. יש שטענו כי אין לחפש בהלכה של יוספוס הדים להלכה של בית שני ויש בכל זאת לראות בה פרשנות בלבד (אלטשולר) ויש שטענו כי יוספוס משקף באופן עקבי הלכה פרושית חז"לית (גלנט). לגישה מאוזנת וספרות ראו נחמן, ההלכה, עמ' 58-49; 163.

[196] בתורה אין ציווי על הבאת קורבן עם ביכורי הפירות ואילו יוספוס כותב כי הביכורים ניתנים אחר 'הבאת הקורבנות'. הלכה זו מופיעה גם במשנה (ביכורים ב, ד): 'וטעונים קרבן ושיר ותנופה ולינה'. אצל יוספוס לא נאמר על אילו קורבנות מדובר. אצל פילון (חוקים ב, 215) נאמר כי ב'חג הטנא' 'אין כל קורבן', אך הוא מתייחס כנראה לקורבנות ציבור בלבד (דניאל-נטף, שם). במשנה יש התייחסות להבאת קורבנות יחד עם הביכורים. בהלכה שציטטנו (ב, ד) מדובר כנראה על קרבן שלמים (אלבק, משנה, זרעים, עמ' 316). בפרק ג, ג מתואר שור ההולך בראש התהלוכה ואפשר שהוא שימש לקורבן שלמים (וזה כנראה כוונת הירושלמי ביכורים ג ג סה ע"ג [עמ' 359] ועדות לנוהג כזה של הקרבת קורבן שקרניו צופו זהב יש אצל יוספוס בקדמוניות יג 242 המתאר כיצד אנטיוכוס סידטס כרת ברית עם הורקנוס 'ולא עוד אלא ששלח אל העיר <u>קרבן מפואר</u> פרים שקרניהם היו מצופות זהב וכו'). בפרק ג, ה מסופר על הגוזלות שהובאו כקורבן עולה. וראו נחמן, ההלכה, עמ' 129, הע' 36. לדעתו דברי יוספוס הולמים את דברי חז"ל והם מעידים על הנוהג למעשה בימי הבית (שם, עמ' 155). נחמן כתב כי יוספוס מתאר את הטקסים במקדש 'כמי שלמד עליהם רק מתוך הכתוב בספר ולא ראה אותם במו עיניו'. לדבריו, תיאור הביכורים הוא ביטוי מובהק לסגנון זה שעיקרו פרשנות מקראית ולא תיאור של עד ראיה (נחמן, ההלכה, עמ' 240 – 243). עוד אציין כי בשונה מחז"ל ובדומה לפילון יוספוס אינו מבחין בין שבעת המינים לשאר הפירות (להלן הערה 221).

[197] איגרת אריסטיאס קנח [עמ' מט]). ואפשר שגם בבן-סירא (ז, לג). ראו סגל, בן סירא, עמ' נ. נראה שהצדק עם סגל כי אין מדובר בביכורים. ביכורי פירות מוזכרים גם בברוך הסורי י 10 אך גם ממקור זה לא ניתן ללמוד דבר על אופן הבאתם.

במשנה. ספר טוביה, המשקף כנראה הווי ארצישראלי מהתקופה ההלניסטית,[198] מספר על טוביה שבניגוד לשכניו היה עולה בדד לירושלים כשבידיו הביכורים והמעשרות:

> ורק אני לבדי עליתי פעמים רבות ירושלימה בחגים ככתוב לכל ישראל לחק עולם ובידי הבכורים ומעשרות תבואת הארץ וראשית גז הצאן (טוביה א, ו-ז [עמ' שיג]; וגם ה, יד).

ממקור קדום זה מצטיירת, לדעתי, תמונה הנוגדת את התמונה המשתקפת בפרקנו בשני מובנים. ראשית, תלונת המחבר כי הוא עולה לבדו בחגים עם הביכורים מלמדת כי המצב הרצוי הוא עלייה משותפת עם הביכורים בחגים במסגרת עליות משותפות לרגל (בשבועות או בסוכות) ולא במועד מיוחד. כשם שקשה לקבוע מהו 'ראשית כל פרי האדמה' (ראו לעיל הערה 186) כך קשה לקבוע כי המונח היווני ἀπαρχή (aparkhe, אפארכי) שתורגם כ'ביכורים' ('firstfruits') מתייחס דווקא לביכורי פירות האילן.[199] אם נניח כי ביכורי פירות האילן נכללים באחת הקטגוריות המצוינות בפסוק הרי עולה כי הם הובאו (גם ואולי בעיקר) במהלך העלייה לרגל של חג הסוכות הוא 'חג האסיף' לאחר הבשלת רוב הפירות (שמות כג 16; לד 22).[200] זאת בניגוד למסכת ביכורים

---

198 עלילת הספר בדיונית ויש בו מגוון שגיאות היסטוריות (לדוגמה, שבט נפתלי הוגלה בידי תגלת פלאסר ולא בידי שלמנאסר, סרגון היה יורשו של שלמנאסר החמישי ולא סנחריב ועוד רבות. ראו מור, טוביה, עמ' 587- 588), אך כמובן גם ספר בדיוני יכול לשקף את הווי החיים של המרחב שבו הוא נכתב. מכיוון שספר טוביה נכתב כנראה בארץ ישראל בתקופה ההלניסטית הקדומה אפשר להקיש ממנו, בזהירות, אודות הנוהג הדתי בארץ ישראל בתקופה זו. עותקי ספר טוביה שנמצאו בקומראן במערה 4 מתוארכים לשנים 100 לפנה"ס -25 לסה"נ. האירועים המתוארים בספר מתייחסים לימי תגלת פלאסר השלישי. הפער בין הזמן שאליו מתייחס הספר לבין תיארוך עותקיו המוקדמים מאפשר לשייך את הספר למגוון תקופות. אולברייט טען לאור זיקת הארמית שבספר לארמית האימפריאלית כי הספר משקף את התקופה הפרסית ויהושע גרינץ ביקש להוכיח את הדבר מתוכנו של הספר ומקרבה מושגית בינו לספרי שיבת ציון (גרינץ, פרקים, עמ' 65- 66 ושם הע' 46; פלוסר, תהילים, עמ' 556). אמנם, העובדה שיש בפרק התייחסות מפורשת למקרא כקאנון (יד, ד) מחד והתייחסותו האוהדת לנוכרים מאידך הובילו את רוב החוקרים לתארכו בין הקאנוניזציה (המשוערת) של התורה לבין התקופה החשמונאית דהיינו בין השנים 225-175 לפנה"ס בערך (מור, טוביה, עמ' 591; פיצ'מאייר, טוביה, עמ' 51 52). גם הדעות הנוגעות למקום החיבור מגוונות ביותר (מצרים, מסופוטמיה, ארץ ישראל. ראו מור, טוביה, עמ' 591; פיצ'מאייר, טוביה, עמ' 52- 53). על אף שהספר ממקם את עצמו במסופוטמיה פיצ'מאייר הוכיח כי המחבר: 'was not too familiar with the geography of that eastern Diaspora'. עובדה זו לצד העותקים העבריים של טוביה, ובעיקר לצד הזיקה החזקה המובעת בספר אל המקדש, הם ראיה לדעת פיצ'מאייר כי הספר נכתב בארץ ישראל (הנ"ל, טוביה, עמ' 53 – 54; דימנט, מקרא, עמ' 201- 203 הע' 7,4,3,2).

199 כיון שבפרגמנטים הארמיים שנשתמרו מספר טוביה אין מקבילה לפסוק זה (ראו פיצ'מאיר, טוביה במגילות, עמ' 1- 63) הרי שעלינו להישען על המונח היווני. צ'ריקובר למד מכך שהשבעים השתמש במונח כדי לתרגם את הפסוק בשמות כג 19 הנוגע לביכורים כי הכוונה דווקא לביכורי פירות (צ'ריקובר, היהודים במצרים, עמ' 92, הע' 56) פיצ'מאייר (טוביה, עמ' 98) תירגם את הנוסח היווני הקצר (G^{I}): '...taking along with me the firstfruits and the tithes of my produce and the first shearing'. ובתרגום לנוסח היווני הארוך (G^{II}): '...Taking along the firstfruits of crops and the firstlings of flocks, the tithes of the cattle, and the first shearings of the sheep'. לדעתו הנוסח הארוך (G^{II}) מחבר בין המעשר לביכורים כשהביכורים הם אחת הצורות של המעשר (פיצ'מאייר, טוביה, עמ' 108). יש כמובן להיזהר מלערוך אנלוגיות ישירות בין המונחים מימי הבית השני לבין המושגים ההלכתיים שבספרות חז"ל: התיאור הקצר כאן מאפשר לתרגם גם כ'תרומה' או כמונח כללי עוד יותר. כשר (הכתבים ההיסטוריים, עמ' 94-95 הע' 219. וראו עוד גרינץ, יהודית, 189) סבר כי 'אפארכי' בתרגום השבעים מתייחס לתרומה, ולאור הסמיכות בפסוק בין מעשרות ל'אפארכי' צריך לתרגם – 'תרומה ומעשרות'. ספראי הביא נימוק הלכתי לטובת תרגום זה מכך שהסיפור של טוביה מדבר על יהודי החי בחו"ל ולפי ההלכה (ביכורים א, י) אין להביא ביכורים אלא מהארץ (ומי שהביא מחוץ לארץ לא קיבלו ממנו (חלה ד, יא). וראו עוד כסלו, מתנות, עמ' 19 הע' 24). התייחסות דומה ל'ביכורים' או ל'תרומה' יש בספר יהודית. יהודית מתארת לשר הצבא את חטאי אנשי העיר ששלחו יד ברעבונם באוכל מקודש שהיה אמור להישלח לירושלים: 'ובכורי הדגן ומעשרות יין ושמן אשר הקדישו ושמרו לכהנים העומדים בירושלים לפני אלהינו' (יהודית יא, יג). הביטוי 'ביכורי דגן' או בתרגום גרינץ 'ראשית הדגן' כנראה אינו מתייחס ל'ביכורי פירות' אלא לתרומה ולכן קשה ללמוד מכאן דבר לענייננו (ראו גרינץ, יהודית, עמ' 189 – 190).

200 התורה לא קושרת במפורש בין הביכורים לאחד מהרגלים, אך יש טעם בסברה שלפיה האיכרים המתינו לזמן עלייתם לרגל והביאו איתם את הביכורים. הרגל המתאים ביותר לכך הוא סוכות (טיגאי, דברים, 239; ליכט,

המתארת עליות לרגל בזמנים מיוחדים שאינם ימי החגים. שנית, ספר טוביה, בדומה למקורות רבים אחרים בספרות הבית השני משקף מצב שלפיו חובת הבאת המתנות החקלאיות לירושלים לא הוגבלה לביכורים ומעשר שני כבהלכה התנאית אלא כללה גם את התרומות והמעשרות שהובאו אף הם לירושלים ושם חולקו לכוהנים.[201] דין זה של הבאת תרומות ומעשרות לירושלים משתקף במגוון מקורות מהתקופה הפרסית,[202] ובמקורות נוספים בני התקופה ההלניסטית כגון מקבים א: ׳ויקריבו את בגדי הכהונה ואת הבכורים ואת המעשרות ויקימו את הנזירים אשר מלאו ימיהם ויקראו בקול אל השמיים לאמור מה נעשה לאלה ולאן נובילם׳.[203]

התמונה שלפיה הביכורים מובאים יחד עם התרומות, המעשרות ומתנות נוספות למקדש, עומדת בניגוד גמור למשנה המתארת עליות לרגל ייעודיות המיוחדות לצורך הבאת ביכורים בלבד. אמנם חוקרים רבים תהו מהי נקודת המעבר בין ההלכה הקדומה (כלל המתנות מובאות לירושלים) לבין ההלכה הבתר-חורבנית (רק מעשר שני וביכורים מובאים לירושלים) ואספו מקורות רבים המעידים על כך שכבר בימי הבית נגבו תרומות ומעשרות בגבולין.[204] אבל מאותם מקורות עצמם מסתבר, כפי שטען אייל רגב, כי הבאת תרומות ומעשרות לירושלים לפי ההלכה הקדומה המשיכה להתקיים אם אצל רוב העם ואם אצל חלקו.[205] התיאור של המשנה אם כן אינו מציאותי.

שבועות, טור 493; תבורי, מועדי ישראל עמ׳ 150). אפשר שיש ראיה לסברה זו מהסמיכות שבין מצוות עליה לרגל לביכורים (שמות כג 17-19; לד 24-26). ראו כריסטנסן, דברים, 636; קריג, דברים, עמ׳ 320. אך אפשר לומר גם הפוך – הביכורים מתוארים לאחר שלושת הרגלים מכיוון שאינם תלויים בהם (זאת מלבד שהביכורים בפסוק זה אינם ביכורי פירות דווקא וראו הוטמאן, שמות, עמ׳ 262). אפשר שיש שמץ ראיה לנוהג זה בתיאור תהלוכות הסוכות של טקיטוס ופלוטארכוס. בטקסטים אלו אעסוק לקמן במסגרת הדיון בתהלוכה עצמה, אך בהקשר זה אעיר כי עצם העובדה שטקיטוס מתאר תהלוכה המזכירה בכמה מוטיבים את תהלוכת הביכורים שבמשנה רומזת כי עליות לרגל עם פירות התקיימו בחג הסוכות. לטקסט של פלוטארכוס ראו שטרן, סופרים, עמ׳ 545-548; רובינשטיין, סוכות, עמ׳ 94; דוויק, סוכות, עמ׳ 119 – 122; פלדמן, הלניזם, עמ׳ 535-537 ולהלן אדון בדברים בפירוט. לפי התוספתא סוטה טו, יא (כתב יד ערפורט) ביכורי פירות היו מובאים בעצרת: ׳תאנים וענבים לא נאכל שמהם היו מביאין בכורים בעצרת׳ כפי שמציין ליברמן (תוספתא כפשוטה, חלק ח, עמ׳ 773) המילה ׳עצרת׳ אינה מופיעה במקבילה שבבבלי (ב״ב דף ס ע״ב). וראו עוד תוספתא סנהדרין (ב, ב): ׳על שלשה סימנים מעברים את השנה על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה׳ ורש״י בבבלי סנהדרין יא ע״ב ד״ה ׳ועל פירות האילן׳ מסביר כי התוספתא התייחסה להעלאת ביכורים שמועדה בעצרת כדי למנוע טירחה (אם זמן הבשלת הפירות מתאחר מעבר לימי העצרת יש לעבר שנה).

[201] לכך שלפי ההלכה התנאית יש להביא דווקא מעשר שני וביכורים לירושלים ולא מתנות אחרות ראו מעשר שני ה, ו; ביכורים ב, ב (״יש במעשר ובכורים מה שאין כן בתרומה שהמעשר והבכורים טעונים הבאת מקום וטעונים וודוי׳ וכו׳. וראו עוד המקורות שאצל רגב, גביית מעשרות, עמ׳ 11 הע׳ 2.

[202] ראו מלאכי ג 10 (׳כי הָבִיאוּ אֶת כָּל הַמַּעֲשֵׂר אֶל בֵּית הָאוֹצָר וִיהִי טֶרֶף בְּבֵיתִי וּבְחָנוּנִי נָא בָּזֹאת אָמַר ה׳ צְבָאוֹת׳ וכו׳) וכך מתחייבים שבי ציון באמנתם להביא את ׳...ראשית עריסותינו ותרומותינו ופרי כל-עץ תירוש ויצהר, נביא לכוהנים אל-לשכות בית-אלוהינו...׳. לתיאור ביצוע הדבר ראו נחמיה יב 44; שם יג 12 (׳וכל יהודה הביאו מעשר הדגן והתירוש והיצהר לאוצרות׳). לדברי משה וינפלד ההלכה המופיעה במקור הפרסי משקפת את החוק הכוהני מימי הבית הראשון (ראו וינפלד, המעשר במקרא, עמ׳ 127-128). לענייננו כאן פחות חשובה ההבחנה בין סוגי המעשרות אלא עצם הטענה על קדמות החובה להביא את כל המעשרות או חלק מהם לירושלים.

[203] מקובל לתרגם πρωτογενήματα כביכורי פירות firstfruits (רפפורט, מקבים, עמ׳ 151; ברנטון, ספטואגניטה, מקבים, עמ׳ 147; גולדשטיין, מקבים, עמ׳ 256). וראו לידל-סקוט, מילון, עמ׳ 343. גולדשטיין (מקבים, עמ׳ 263) העיר כי המונח היווני יכול להתייחס גם אל בכורות מן החי. זרווס תרגם: first products (זרווס, מכבים, עמ׳ 484). במקבים א יא מתואר מס מלכותי (שמוטל) על ׳עצי הפרי׳.

[204] דיון יסודי יש אצל גדליהו אלון (אלון, לחקר; נדפס שוב באלון, מחקרים, א, עמ׳ 83-114), וראו שם הפניות לקודמיו. הדיון האחרון שאני מכיר בסוגיה הוא של רגב, גביית מעשרות; וראו שם ההפניות לקודמיו ואוסף המקורות על גביית מעשרות בגבולין שם, עמ׳ 12-13.

[205] במיוחד חשובים דבריו של פילון שקובע במפורש: ׳אבל כדי שלא יכלים איש מן הנותנים את פני המקבלים, גוזרת התורה שהתרומות תובאנה אל המקדש תחילה, ולאחר מכן יקחון משם הכוהנים׳ (פילון האלכסנדרוני, על החוקים

אפשר לחוש במלאכותיות או באידיליות של המשנה אם נשווה את תיאורה לעדויות על הבאת ביכורים במקום אחר במשנה עצמה. בקובץ העדויות שבמסכת חלה ד, י יש שבע עדויות על אישים שונים שהביאו מתנות למקדש ו'קבלו' או 'לא קבלו' מהם את מתנותיהם.[206] מביאי הביכורים מוזכרים בשמם ובשם מקומם וגילויה של גלוסקמה בגיא בן הינום הנושאת את שמו של אחד מעולי הרגל המוזכר בקובץ מאשרת את הרושם כי מדובר בקובץ היסטורי אמין.[207] שלוש עדויות מתייחסות למביאי ביכורים: (א) 'אנשי הר צבעים הביאו ביכוריהם קודם לעצרת ולא קיבלו מהן'. (ב) 'יוסף הכהן הביא ביכוריו יין ושמן ו(לא) קיבלו ממנו'. (ג) 'אריסטון הביא ביכוריו מא(יס)פמייא וקיבלו ממנו'. שתיים מן העדויות מתייחסות להבאת ביכורים בידי יחיד ואחת להבאת ביכורים בידי ציבור.[208] עדויות אלו, שטיבן הריאלי ניכר מלשונן ומהעדות הארכיאולוגית, מתארות הבאת ביכורים פעמים בידי יחידים ופעמים בידי קבוצות. האנשים מוזכרים לפי שמם ומקומם. בניגוד לתמונה רבגונית וממשית זו המשנה בביכורים מציירת דגם אידילי ולא ריאלי שבו כל העם כולו מביא ביכורים באופן מאורגן. מדוע אם כן בחרה המשנה לתאר את העלייה לרגל כמוקדשת להבאת ביכורים בלבד? לטעמי יסוד הדבר מונח בהבנת טיבו של תיאור המשנה כתיאור מדרשי כפי שאציע בסעיף הבא.

לפרטיהם, א, 152). וכך נקבע כצו מלכותי באדיקט של יוליוס קיסר (47 לפנה"ס) המשייך את המעשרות להורקנוס השני (קדמוניות יד, 203) (אם כי אלון למד מצו מלכותי זה ראיה לכך שלא נהגו להביא מעשרות ברגיל לירושלים ולכן נדרש צו מלכותי לכך). אייל רגב הציע כי העמדה שלפיה המעשרות והתרומות נגבין בגבולין היא עמדה צדוקית ואילו ההלכה הפרושית הקדומה דגלה בהמשך המנהג העתיק – היינו הבאת תרומות ומעשרות לירושלים.

[206] על משניות אלו ראו מלמד, קובצי מעשים, עמ' 94.

[207] בשנת 1989 נתגלו במהלך עבודות פיתוח של כביש גיא בן הינם מספר מערות קבורה סמוך לגדר מנזר חקל-דמא. במערת קבורה מס' 3 הכוללת ארבעה חדרים נמצאו מספר גלוסקמאות. רוב הנקברים ששמותיהם צוינו (בעברית וביוונית) שייכים למשפחת אריסטון (אריסטון ובנותיו – שלום ושלומציון). על אחת מהן נמצאה שמו של אבי המשפחה יחד עם שם עירו: 'אריסטון אפמי' דהיינו אריסטון מאפאמיאה. החופרים כתבו כי קרוב לוודאי שאריסטון זה זהה לאריסטון המוזכר במשנתנו מהסיבות הבאות: 1. מדובר בשני אנשים ששמותיהם זהים. 2. שניהם מוזכרים במקורות המיוחסים לימי בית שני. 3. מוצא שניהם מאפאמיאה שבסוריה. 4. שניהם נמצאו בירושלים. לאור נדירותו של השם אריסטון בקרב יהודי ארץ ישראל ולאור העובדה שזהו היהודי היחיד מאפאמיאה שנמצא קבור בארץ ישראל מסתבר 'שעורכי המשנה זכרו עולה רגל מפורסם מימי בית שני ששמו אריסטון, תושב אפאמיאה שבסוריה' (אבני, שלוש מערות, עמ' 107 – 108; וראו עוד, רגב, הקבורה המשפחתית, עמ' 60-35). יהודי העיר אפאמיה (Apameia) מוזכרים גם אצל יוסף בן מתתיהו במלחמות (ב, 479) ובחפירות שנערכו במקום (1934) נמצאו שרידי בית הכנסת. יש לציין כי בכתב יד קאופמן של המשנה נוספו מעל השורות האותיות "יס' תיקון גירסה המשקף הבנה לפי שם מקומו של אריסטון הוא 'איספמייא'. זהו תיקון גירסה מאוחר וברור כי הנוסח הנכון הוא כבגוף כתב יד קויפמן. מסתבר כי מגיה מאוחר ביקש למזג את שם המקום הנדיר 'אפמיה' עם שם המקום המוכר ממנו 'אספמיא' שמשמש בתרגומים ואצל חז"ל כתרגום או ככינוי ל'ספרד' (ראו למשל עובדיה 20 והתרגומים על אתר).

[208] הירושלמי מקשה מדוע לא קיבלו את הביכורים מאנשי הר צבועים, שהרי לפי מנחות י, ו הבאת מנחות קודם לעצרת כשרה בדיעבד, ומתרץ: 'שניא הוא שהדבר מסוים שמא יקבע הדבר חובה' (ירושלמי חלה ד:י ס ע"ב [עמ' 330]). ושמא הכוונה שבשל ריבויים – יתקבל הדבר כהלכה. באשר ליוסף הכוהן טעם דחייתו נעוץ בכך שהביא 'משקין' ולא פירות (יין ושמן). אמנם יש לציין כי לפי המשנה בתרומות יא, ג הדבר מותר ששם נאמר 'ואין מביאין בכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים' (כפי שנפסק ברמב"ם בכורים ב, ד. וראו על כך בבלי חולין קכ ע"ב). תירוץ מעניין הציע לכך בעל ערוך השולחן, שטען כי לאור הקשרה של המשנה מסתבר שלא קיבלו מיוסף הכוהן בשל מוצאו (בבל) ולא בשל מצב הביכורים (משקין). ראו דיון בדבריו אצל סמט, יוסף הכהן, עמ' 99-98.

2.4.4 תיאור הבאת הביכורים כמדרש על פרשת 'מקרא ביכורים'

על המסר המרכזי העולה מתוך תיאור תהלוכת הביכורים שבמשנה כבר עמד בתמציתיות מרטין בובר, שכתב בשפתו הפיוטית כי 'מה שנגלה לעינינו בסיפור המשנה' הוא 'האחדות החיה העולה מן האיכרים הזעירים והאומנים עד למלך'.[209] רעיון זה, שלפיו העלייה לרגל, המאפשרת מעצם טיבה להמון גדול ליטול חלק בפולחן,[210] נועדה כדי להמיס גבולות ולעודד שיתוף ושיוויוניות בין שכבות רחבות בעם, מוצג כתכליתה של העליה לרגל בידי כותבים שפעלו בימי הבית כגון פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו ומהדהד במגוון מקורות אגדיים והלכתיים בספרות חז"ל.[211] אין ספק כי צדק בובר ועיקרון זה 'קורן' מתוך הפרק ובמיוחד הדברים אמורים כלפי תיאורו של המלך הנושא את הסל על כתפו כאחד מעבדיו.[212] ייתכן שאפשר לקשור לאווירה שיוויונית זו גם את ההדגשה של המשנה, על דרך החיוב והשלילה, כי עולי הרגל ישנו יחד ברחובה של עיר ('ולנים ברחובה של עיר', 'ולא היו נכנסים לבתים').[213] אמנם עיון במבנה הספרותי הכולל של הפרק מלמד כי השיוויוניות והשיתוף העממי הם מאפיין מרכזי של הפרק אך לא מבטאים את עיקרו.

---

[209] בובר, דרכו של מקרא, עמ' 87.

[210] על תפקיד זה של תהלוכות דתיות באופן כללי בעולם העתיק ראו אינדג, פסטיבלים, עמ' 23-24 (בנוגע למרחב ההלניסטי); טיטר, דת וריטואל, עמ' 56-61 (בנוגע למצרים).

[211] הרעיון כי נוצרת אווירה שיוויונית ושיתופית הוא רעיון עתיק המהדהד הן בתיאורי העלייה לרגל הקדומים של פילון ויוספוס הן במגוון תיאורים מאוחרים יותר שבספרות חז"ל. פילון האלכסנדרוני תיאר את עולי הרגל כמי ש'קושרים קשרי ידידות עם אנשים שלא הכירום עד כה, ובמיזוג הלבבות על זבח ונסך הם מוצאים את ההוכחה הניצחת לאחדות הדעות' (פילון, על החוקים א 68 – 69 תרגום דניאל-נטף: פילון, כתבים, ב, עמ' 245). גם יוסף בן מתתיהו קובע בקדמוניות היהודים (ד, 203 [עמ' 129]) כי תפקידה העיקרי של העלייה לרגל, לצד ההיבט הדתי שלה, הוא יצירת אחדות בין בני העם: 'שלוש פעמים בשנה יתכנסו העברים בעיר שבה יבנו את בית המקדש (ויבואו) מכל קצוי הארץ שיכבשוה כדי להודות לאלהים על הטובות שקיבלו ולהתפלל עליהן לעתיד, ולהתחבב איש על חברו בהתכנסם ובחגגם יחד. שכן יפה הוא שלא יהיו זרים זה לזה, באשר בני עם אחד הם ושותפים לאותם המנהגים. וזה יושג על ידי אותו מגע ומשא לכשייטבעו בזכרונם אלה בתוך אלה על ידי ראיה ושיחה. ואם יישארו ללא מגע ומשא ביניהם, יחשבו איש את חברו לזרים בהחלט'. שליט הציע כי המניע לדברי יוספוס הוא 'לקרב את חגי ישראל לטעם קהל הקוראים ההלניסטיים, שחשבו כאן בייחוד על כינוסים, כגון הכינוס בשעת המשחקים האולימפיים שבהם הכירו שבטי ההלנים השונים זה את זה ובדרך זו פיתחו את רגשם הלאומי המשותף' (קדמוניות, שליט, ב, עמ' פב, הע' 113a). חז"ל תיארו במגוון רחב של מקורות את זמן העלייה לרגל כזמן של מחיקת גבולות חברתיים ואחדות עממית. הביטוי המפורסם ליחס זה נמצא במדרשו של ר' יהושע בן לוי בירושלמי: 'אמי' ר' יהושע בן לוי: 'ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו' – עיר שהיא עושה כל יש' חברים. מעתה אפי' בשאר ימות השנה. אמ' ר' זעורה: ובלבד בשעה 'ששם עלו שבטים'' (ירושלמי חגיגה ג:ו, עט ע"ד [עמ' 798]), דהיינו בשעת עלייה לרגל לא מחשיבים את עמי הארץ כטמאים, כדי לאפשר להם לעלות לרגל (ראו גפני, ירושלים, עמ' 53; אמנם ראו הסברו של הרמב"ם משנה תורה, הלכות מטמאי משכב ומושב, יא ט התולה את הקולא בכך שעמי הארץ מטהרים עצמם לפני העלייה לרגל). רעיון זה דומיננטי בהלכות המקדש ובתיאורי העלייה לרגל ומספר חוקרים אספו דוגמאות לכך. ראו ספראי, העליה לרגל, עמ' 179; אורבך, חז"ל, עמ' 519-520; קנוהל, פולמוס: 'מסורת ההלכה הפרושית, כפי שהיא מוכרת לנו ממקורות חז"ל גרסה כי חווית העלייה לרגל יש בכוחה להפיל את המחיצות הדתיות-חברתיות הנוהגות בכל ימות השנה' (שם, עמ' 139). רעיון זה כמובן אינו ייחודי לעליה לרגל לירושלים. במספר ספרים ומאמרים טען ויקטור טרנר כי עלייה לרגל בזמנים שונים ובתרבויות שונות היא זמן של פירוק מבנה (anti-structure) שבמהלכה חווה עולה הרגל חוויה של ביטול הירכיה, שיתוף וסולידריות בין שכבות מגוונות בתוך האוכלוסיה (communites). מבקריו של טרנר טענו כי זמן של עלייה לרגל שימש פעמים רבות דווקא כדי לסמן גבולות בין קבוצות של עולי רגל. ראו פלדמן, חווית השיתוף, הע' 10-14. על כל פנים בעקבות טרנר התייחס ג'קי פלדמן לתיאורי עלייה לרגל שונים במושגים של שיוויוניות, שיתוף, סמכות ופירוק סמכות (ראו פלדמן, חווית השיתוף). פלדמן אף עמד על כמה היבטים הקשורים לתיאור הבאת הביכורים עצמו (ראו שם, עמ' 101-102), אם כי דיונו הוא כללי מאוד (ראו למשל הגדרתו השגויה כי הפרק שלנו עוסק בחג השבועות). התייחסות נוספת ברוח זו יש במאמרו של עמרי עבאדי, שהתייחס אף הוא במושגיו של טרנר אל תופעת העלייה לרגל וכלל בניתוחו אלמנטים ארכיאולוגיים הקשורים לאופיין של דרכי עולי הרגל (ראו עבאדי, עולי הרגל). עבאדי אף הוא נדרש לתיאור הבאת הביכורים שבמשנתנו אם כי גם הוא לא ניתח את הפרק לגופו.

[212] ראו בובר, שם; עבאדי, דרך עולי הרגל, עמ' 181.

[213] אם כי כפי שהערנו לעיל התוספתא (ביכורים ב, ח) רואה בתיאור זה ביטוי להימנעות מטומאת אוהל. טעם זה מובא בירושלמי (ביכורים ג:ב סה ע"ד [עמ' 359]) בשם ר' חלפתא בן שאול. וראו אלבק, משנה, זרעים, 318. ספראי הציע כי טעמו של המנהג למנוע חיי אישות בדרך לעיר ולמקדש וכי נוהג זה מקנה למעמד העלייה לרגל היבט ציבורי

מחברי הפרק מציירים תמונה הנפתחת ברשות היחיד ומסתיימת ברשות הרבים: משניות א-ב יוצאות מרשות היחיד ('שדהו') הקורא פרי יחיד ('תאנה', 'אשכול') כביכורים, אל תהלוכת ביכורים משותפת. מסגרות ההשתייכות של היחיד הולכות ומתרחבות: מהקניין הפרטי ('שדהו') עובר היחיד אל מסגרת רחבה יותר של עיירה ('כל העיירות') כאשר כל העיירות השונות מתמזגות כולן יחד לתהלוכה 'מחוזית' על פי השתייכותן המשותפת ל'עיר של מעמד'. ההמון כולו: 'קרובים ורחוקים' גם יחד, נוטלים חלק בתהלוכה וטקס ההגעה אל העיר עצמו נדמה כבר כטקס לאומי לכל דבר ועניין (שהרי נוטלים בו חלק המלך, הפחות, הסגנים וכו').

הפרק מתאר תהליך שבו היחיד יוצא מרשותו הקניינית והאישית ומתמזג בשיירת עולים המונית. מעבר זה מהיחיד לרבים ושוב אל היחיד משתקף כמובן גם בלשונה של המשנה, כפי שהבחין משה וייס – המשנה נפתחת בכותרת המנוסחת בלשון רבים ('כיצד מפרישים') אך תיאורה מובע בלשון יחיד ('יורד', 'רואה' וכו'), עוברת ללשון רבים בתיאור העלייה ('מתכנסות', 'לנים', 'נכנסים') וחוזר ללשון יחיד ('קורא', 'מוריד', 'אוחזו' וכו').[214]

אני מבקש לטעון כי התיאור המעביר את היחיד ממסגרת השתייכות פרטית ('יורד אדם לתוך שדהו') למסגרות השתייכות הולכות ומתרחבות (עיירה > עיר של מעמד) עד להקשרו הלאומי (ירושלים) הוא למעשה **תיאור ויזואלי של תוכן ההכרזה שבפרשת מקרא ביכורים.**

לשון אחר: מחברי תיאור הבאת הביכורים מביעים באופן 'תמונתי', באמצעות תיאור העלייה לרגל, את ההכרזה המילולית של מקרא ביכורים, שבה היחיד מזהה את עצמו עם העם כולו. כך

מחד ומרכיב של סגפנות מאידך (ספראי ביכורים, עמ' 245; העליה, עמ' 109). קל לקבל את פירושו הראשון של ספראי לאור האספקט הציבורי של ה'רחוב'. וראו לעיל המקורות בהערות 145-147.

[214] ראו וייס, סדר המשנה, עמ' 25. לדעתי יש לפרש באופן אחר את המעבר מלשון יחיד ללשון רבים. לדעת וייס מעבר זה משקף כנראה שילוב בין שני מקורות קדומים. מקור אחד עסק בהבאת הביכורים בלשון יחיד והשני בלשון רבים, כשהשימוש בשני המקורות משתקף בשתי הכותרות המופיעות בפרק (משנה א-ב). אלא שמתוך דבריו של וייס עצמו עולה כי אין שום הכרח ללכת בדרך זו. נקודת המוצא שלו כאמור היא המעבר מלשון רבים המתארת את העלייה ('עד שמגיעין', 'הגיעו') ללשון יחיד המתארת את ביצוע מצוות התורה במזבח ('הגיע לעזרה' ואילך). מעבר זה בפני עצמו אין שום קושי להסבירו באופן ענייני – תיאור התהלוכה עוסק בציבור ולכן מובע בלשון רבים ותיאור הבאת הביכורים עוסק ביחיד ולכן משתמש בלשון זו. (כך וייס עצמו, שם, עמ' 25-26). אלא שלמשנה ישנה מקבילה קרובה מאוד בתוספתא שבאופן מפתיע משתמשת בלשון יחיד במקומות שבהם המשנה משתמשת בלשון רבים, כך:

משנה	תוספתא
	כל הדרך כולה הרשות בידו ליתנו לעבדו או לקרובו
החליל מכה לפניהם	
עד **שמגיעין** להר הבית	עד **שמגיע** להר הבית
הגיעו להר הבית	**הגיע** להר הבית
אפילו אגרפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס	אפי' אגריפס המלך נוטל את הסל על כתיפו ונכנס
עד שהוא מגיע לעזרה	עד שמגיע לעזרה
הגיע לעזרה	הגיע לעזרה
ודברו הלוים בשיר 'ארוממך ה' כי דליתני'.	דברו הלוים בשיר ארוממך ה' כי דליתני

הסיפא זהה בלשונה אלא שברישא התוספתא מנוסחת בלשון יחיד והמשנה בלשון רבים. שינוי זה בין המשנה לתוספתא הסבירו וייס באופן בהיר ופשוט – לתוספתא יש הלכה עצמאית ('כל הדרך כולה הרשות בידו ליתנו לעבדו'). מכיוון שהתוספתא מבקשת לכרוך הלכה זו עם לשון המשנה המתארת את ההגעה להר הבית הרי היא **מתאימה אותה לצרכיה**, ומכיוון שההלכה הייחודית לתוספתא פונה אל היחיד ('הרשות בידו') הרי הסיפור המשנאי מועבר ללשון יחיד כדי למזג את ההלכות יחדיו (שם, עמ' 27). פירוש זה של וייס מייתר את הצורך לקבל את הסברו השני (לדעתו היותר מסתבר) כי המשנה היא תרכובת מקורות.

הופכת הכרזת מקרא הביכורים מטקסט מקראי ל'תמונה' ולסיפור חווייתי המובא במשנה. פרשת 'מקרא ביכורים' (דברים כו 1-11), היא הצהרה שאותה חייב כל יחיד לומר לפני אלוהיו (שם 3).[215] באופן מפתיע, תוכנה של ההצהרה אינו עוסק בעניינים חקלאיים הקשורים להצלחת יבולו של האיכר אלא בזהותו הלאומית.[216] האיכר נדרש 'לשחק תפקיד' של מי שבא זה עתה לארץ , ובהנחתו את הפירות הוא מעיד על עצמו ('הגדתי היום') כי הוא מממש את הבטחת ה' לעמו ('ויתן לנו את הארץ') כשהפירות המונחים מממשים את ההבטחה ('ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי').[217] שילוב תקציר תולדות העם ('short historical creed')[218] בטקס האישי יוצר זהות בין היחיד המודה על פירותיו לבין העם המודה על ארצו. הזיקה בין היחיד לכלל מובעת גם בסגנון ההכרזה: תחילתה מספרת את המאורעות בגוף ראשון יחיד ('באתי אל הארץ') והמשכה מתחלפת ללשון רבים ('ונצעק... ויוציאנו... ויביאנו') וחוזרת ללשון יחיד ('הבאתי את ראשית') ובכך, כדברי בובר, 'ממוזגים השניים שהכתוב פונה אליהם, העם והיחיד'.[219]

הבניית העלייה לרגל בדמותה של תקנת המעמדות שעיקרה הזיקה של כל יחיד אל הפולחן הציבורי שבירושלים, תיאורה של העלייה לרגל כמעשה ייחודי המוקדש לביכורים לבדם והמבנה הספרותי של הפרק, המתחיל מרשות היחיד ומתאר את המתזגותו במעגלים הולכים ומתרחבים, נעוצים לדעתי בפרשנותם של חז"ל לפרשת מקרא ביכורים עצמה.

במילים פשוטות, אם נשוב לשאלתו העקרונית של ליברמן על הפער בין הטקס הפרטי (שבתורה) לבין הטקס הציבורי (שבמשנה) נראה כי ההסבר לכך הוא כי מעבר זה מתרחש כבר **בתורה עצמה** ש'העמיסה' באופן חריג על מצוות הביכורים של כל יחיד ויחיד את התקציר של ההיסטוריה הלאומית המובע בפיו בלשון יחיד ובלשון רבים גם יחד.[220] פרקנו, המתאר את הטקס בלשון יחיד ההופכת ללשון רבים ושוב, כמו בתורה, חוזר ללשון יחיד, עוסקת בהתמזגותו של היחיד במסגרת

---

[215] ההכרזה של 'מקרא ביכורים' (וזו הסמוכה לה העוסקת בביעור מעשרות) הן המקרה היחיד במקרא שבו האדם הפשוט אומר דברים לפני האלוהים (טיגאי, דברים, עמ' 237; כריסטנסן, דברים, עמ' 632). עובדה זו לבדה משקפת את המקום המיוחד שניתן ל'אדם הפשוט' במסגרת הטקס. לא כוהן, נביא או זקני העדה הם הדוברים אלא כל ישראלי האמון על הברית.

[216] גוטמן, ביכורים, עמ' מו; טיגאי, דברים, עמ' 238; רופא, מבוא לדברים, עמ' 53. לדעת חוקרים רבים תוכנה של הצהרת הביכורים הוא קדום במיוחד: 'preserves a ceremony used in the days of the tabernacle before the erection of the temple by Solomon' (כריסטנסון, דברים, עמ' 632; שילוני, ארמי, עמ' 91).

[217] גוטמן, ביכורים, עמ' מו; בלידשטיין, ביכורים, עמ' 83 – 84.

[218] מקורות הסיפור ההיסטורי והגדרתו זכו לספרות רחבה מאוד ולתגובות ודיונים רבים. ראו סקירה והפניות אצל דניאלס, עיון מחודש; קודי, קרדו; וביבליוגרפיה נוספת אצל כריסטנסן, דברים, עמ' 629-630.

[219] בובר, דרכו של מקרא, עמ' 83. כפי שכתב טיגאי (דברים, עמ' 238): 'in both parts the farmer speaks in the first person… in this way he **identifies** himself with the first generation of Israelites that entered the land. This is noteworthy since the ceremony is not a one time occurrence'. וראו גם, בוק, סיפור וחג, עמ' 357.

[220] כפי שהגדיר לוין באופן בהיר את פרשת מקרא ביכורים (תהילים, עמ' 76): 'the first fruits ceremony is clearly about more than fruit. It is structured as an annual rite of social solidarity, reorienting each head of household to his place in the sacred history of his people. In this rite, history becomes myth, a foundational story organizing the identity of all members of the people… it begins and ends in the first person, but in between the speaker speaks as part of a continuous "we". That larger history brought him to this land, these fruits, this moment'. אני טוען כי ניתוח זה של תפקיד הפרשה הוא העומד בבסיס התמונה הדמיונית שבמשנה.

שיירת העולים לירושלים באמצעות השתייכותו ל'מעמד' והוא סוג של מדרש הלכה ויזואלי המביע את תכניה של פרשת מקרא ביכורים בצורת נארטיב היסטורי.

את הטענה שלפיה יש לקרוא את תיאור תהלוכה הביכורים כמדרש נארטיבי על דברים כו ביססתי על הזיקות שבין המבנה הספרותי של תיאור התהלוכה לפרשת מקרא ביכורים ועל הטענה כי ההסבר הטוב ביותר להקדשת תהלוכות מיוחדות לביכורים, בניגוד לעדויות מספרות הבית השני, הוא שהמחבר רואה לנגד עיניו את מצוות הביכורים שבתורה שבה אכן הבאת הביכורים כעלייה לרגל הקובעת מקום לעצמה ללא אזכור קונטקסט אחר של חג או חובות דתיות אחרות. לאור זאת הצעתי גם לפתור את תמיהתו של ליברמן, שתהה על הפער שבין תהלוכת ביכורים ציבורית במשנה לבין הציווי הפרטי שבתורה, בכך שהמשנה מגיבה בעיקר לאספקט הציבורי שנמצא כבר בתורה עצמה. מכיון שהתורה 'העמיסה' על מצוות הביכורים את הציווי הייחודי שלפיו כל יחיד צריך להזדהות עם ה'עם' באמצעות קריאה של תקציר קורות העם וכך לראות בעצמו ובמתנותיו החקלאיות מימוש של ההבטחה המקראית, הרי שלטקסט דקלרטיבי זה מגיבה המשנה ויוצרת עיבוד משלה.
אמנם, קריאתו של ליברמן נשענה על שני יסודות נוספים. ראשית, טען ליברמן שחגיגת ביכורים עממית מעין זו שמתוארת במשנה מופיעה בכתבי פילון האלכסנדרוני. שנית, הוא התבונן במוטיבים הפאגאניים המופיעים בתהלוכה וראה בהם ביטוי להשפעת החגיגות ההלניסטיות על ההווי הדתי ביהודה. חוקרים שהלכו בעקבות ליברמן היו זהירים פחות ממנו וביקשו לתארך את זמנו של התיאור לאור זיקות ספציפיות בין מוטיבים פגאניים אלו לטקסטים היסטוריים אחרים. בסעיף זה אבקש לטעון כי בשונה מדברי ליברמן התיאור של פילון שונה בתכלית מזה של המשנה, והמשותף ביניהם (הקדשת עלייה לרגל ייחודית לביכורי פירות) נובע מהמכנה המשותף שלהם – היותם טקסטים פרשניים שהבסיס להם הוא הרצון להנהיר את הכתוב בתורה ולא לתעד את ההווי בימי הבית. כמו כן אדון במוטיבים הריטואליים השונים שבמשנה כדי לברר את מקורם.

2.4.5 תיאורו של פילון את טקס הביכורים

פילון התייחס למצוות הביכורים בכמה מקומות,[221] וב׳על החוקים לפרטיהם׳ הקדיש פיסקה ארוכה לתיאור אופן הבאת הביכורים:

> מלבד זה ישנו לא חג, אך טקס חגיגי, שמכנים אותו ׳טנא׳ על שם המתרחש בו, כפי שנראה בעוד שעה קלה. ובכן, שאין לו היוקרה והמעמד של חג יוצא בבירור מסימנים רבים: אין הוא שייך לאומה בכללותה ככל חג אחר; אין כל קורבן, המובל או מובא אל המזבח, שמוקדש ונמסר לאש התמיד הקדושה; לא נאמר מספר הימים שצריך לחוג אותו. אך אפשר לראות בנקל שתבניתו חגיגית ושהוא קרוב לצביון של טקס. כי כל אחד מבעלי השדות והאחוזות ממלא בכל מיני פרות כלים המכונים, כפי שאמרתי, טנאים, ומביא אותם בלב שמח אל בית המקדש, כראשית יבולו הרב (על החוקים ב, 215- 216 [תרגום ח׳ שור, פילון כתבים, ג, עמ׳ 67-66])

ליברמן, שראה פרק ג במשנת ביכורים טקסט היסטורי המתעד את טקס הביכורים, סבר שתיאור זה של פילון האלכסנדרוני את מצוות הביכורים הוא עדות להיסטוריות של המשנה ומנהיר אותה.[222] אני סבור אחרת מכמה סיבות. ראשית, פילון לא הזכיר בדבריו אף לא אחד מן מהמוטיבים הרבים המופיעים במשנה (השור, הזהב, הלינה, החליל, העטרות וכו׳), מה שמחליש את ההנחה כי טקס דומה עומד בבסיס התיאורים. ליברמן סבר כי העובדה שפילון מגדיר את ׳חג הטנא׳ (κάρταλος) כ: 'ἑορτὴ μέν οὐ, ἑορτώδης δὲ πανήγυρις' (לא חג, אלא טקס חגיגי) ומשתמש במונח πανήγυρις (פאנגוריס) לתיאור הטקס, מלמדת שהוא מתייחס לטקס ציבורי (כמו במשנה ושלא כמו במקרא) וכי מונח זה רומז על נוכריותו של החג. אבל באמת מונח זה לא מוגבל בשפתו של פילון לתיאור חגיגות נוכריות,[223] ופילון כותב במפורש כי הבאת ביכורים

[221] וראו על החוקים לפרטיהם א, 134, שם פילון מתאר שני סוגי מתנות כהונה: הראשון ׳משמן עצי הזית ומשאר האילנות פירות למאכל׳ והשני מן ׳החיטה היין והשמן׳. נראה כי זו חלוקה קרובה לחלוקתם של חז״ל בין ביכורי פירות לתרומה (ראו פילון, כתבים, ב, עמ׳ 259, הע׳ 203; שמש וורמן, לגלות, עמ׳ 208, הע׳ 59). אמנם, פילון אינו מבחין בין שבעת המינים לכלל הפירות, וכנראה סבור שיש לתת ביכורים מכולם. לדיון ביחס בין דין הביכורים שאצלו לזה שאצל חז״ל ראו דניאל-נטף, כתבים כרך ב, עמ׳ 259, הע׳ 203; נחמן, הלכה, עמ׳ 148; שמש, ראשית, עמ׳ 162). דניאל-נטף סברה כי גם הפיסקה המעניינת ב׳על המידות הטובות׳ 95 [כתבים, ג, עמ׳ 209]) מתייחסת לביכורים (ראו שם הע׳ 92) אך לי נראה שהקטע מתייחס לחובת מעשרות, והטקסט שאליו מפנה פילון הוא וידוי מעשרות.

[222] ליברמן, יוונית, עמ׳ 258 ובעקבותיו ביטון-אשקלוני, העליה, עמ׳ 60-59.

223 ל-πανήγυρις ביוונית יש קשת רחבה של משמעויות כגון: אספה ציבורית, חג, פסטיבל ומשמעויות הנגזרות מכך. ליברמן צדק בכך שלמילה זו יש גוון ציבורי המתאים לתיאור התכנסויות גדולות πανήγυρις (ראו ההבחנה של לידל-סקוט בין πανήγυρις לבין ἑορτή (לידל-סקוט, מילון, עמ׳ 601; 1297] ונדמה שהפסוק בעל החוקים ג 183 מבטא זאת יפה: 'ἐν ἑορταῖς καὶ παηγύρεσι καὶ δημοτελέσι θυσίαις'). פילון עצמו משתמש במונח זה כדי לתאר מכלול רחב של חגים וטקסים, לא רק נוכריים אלא גם יהודיים (ראו על הכרובים, 91; על הגירת אברהם, 92; חיי משה, ב, 41; שם, 159. ומקורות נוספים אצל בורגן, אינדקס, עמ׳ 267) ברור אם כן שאין ללמוד מהשימוש

נמשכה לאורך כמחצית שנה: 'מתחילת הקיץ ועד לשלהי הסתיו' (220) ומסביר כי משך זמן ארוך זה נובע מכך: 'שאינם יכולים להביא את פירות העונה כולם יחד במועד קבוע, אלא **כל אחד בשעה אחרת** ולפעמים אף אותו אדם מאותו אזור'. הממד המקנה לטקס את ציבוריותו נובע אם כן מהרצף של יחידים העולים לגבי המזבח מה שגורם לכך שה'שיר' (דהיינו 'מקרא ביכורים'),[224] ייאמר 'בלא הפסק, בערך מתחילת הקיץ ועד לשלהי הסתיו'.[225] אם כן אין רמז בדבריו של פילון לכך שטקס הבאת הביכורים הוא טקס המוני שבו היו עולים בית ישראל בתהלוכות מעין אלו המתוארות במשנה. את כל המוטיבים הריטואליים המופיעים בדבריו של פילון ניתן לפרש פשוט כדרכו לתרגם ולהסביר את המקרא עצמו. דהיינו פילון משקף בכתיבתו את פרשנותו למקרא ולכן מתייחס אל ה'שיר', דהיינו אל פרשת מקרא ביכורים שאותה קורא כל יחיד בעומדו לפני המזבח. התמקדותו באיכר הבודד העולה מתאימה היטב לרושם העולה מן הפסוקים ואין כל צורך לומר שחגיגה אלילית כלשהי משתקפת בדבריו. המכנה המשותף שאני מוצא בינו לבין המשנה הוא תיאור עלייה המוקדשת באופן בלעדי לביכורים. זה, כאמור, נובע מהמכנה המשותף בינו לבין המשנה – שניהם מתייחסים אל המקרא ומכיוון שהמקרא מתאר עלייה לרגל חגיגית ומיוחדת לביכורי הפירות כך נוהגים גם פילון וגם המשנה משום ששניהם הם טקסטים מדרשיים שהמקרא נמצא בתשתיתם ולא ההווי ההיסטורי ביהודה בשלהי הבית.

במונח משהו על אופיו של הטקסט (כגון היותו פולחן עממי או אלילי) ואין להסיק מהשימוש בו על התייחסותו לתהלוכה. בתרגום השבעים יש שימוש במונח זה לתיאור 'חג' באופן כללי: 'Τί ποιήσετε ἐν ἡμέραις πανηγύρεως, καὶ ἐν ἡμέρα ἑορτῆς' הושע ט 5). עוד יש להעיר כי פילון הביע את הסתייגותו במספר מקומות מהפולחן העממי ההלניסטי (על הכרובים, 92; על חיי העיון, 40-63).

[224] אין לקשור את השיר לתהלוכה או למזמורי תהילים כלשהם, אלא למקרא ביכורים דווקא, והדבר מפורש בפיסקה 217. וראו הערתו של פילון ב'על המידות הטובות' 95). לפי 'פרי הגפן ולשאר פרי העץ' מובאים 'בלווית מזמורים שחוברו לכבוד האל' ושם המזמורים הם הטקסט שעל היחיד לומר ליד המזבח ('והם חקוקים ורשומים בכתבי הקודש') סבורים קולסון ודניאל-נטף שכוונתו לפרשת 'מקרא ביכורים'. לי נראה כי כל הפיסקה שם עסוקה במעשרות ולא בביכורים ואין כאן המקום להאריך (ראו פילון, כתבים ג, עמ' 209 הע' 92; קולסון, פילון, כרך 7, עמ' 221 הע' b).

225 וכן שם: '...שתבניתו חגיגית ושהוא קרוב לצביון של טקס. כי כל אחד מבעלי השדות והאחוזות ממלא בכל מיני פרות כלים המכונים כפי שאמרתי טנאים ומביא אותם בלב שמח אל בית המקדש כראשית יבולו הרב. בעומדו לפני המזבח'. ('τὸ δ' ἑορτώδη τύπον ἔχειν καὶ ἐγγὺς ἵστασθαι πανηγυρικῆς ἰδέας εὐμαρῶς κατίδοι τις ἄν. ἕκαστος γὰρ τῶν ἀγροὺς καὶ κτήσεις ἐχόντων ἀφ' ἑκάστου τῶν ἀροδρύων εἶδους ἀγγεῖα πληρώσας, καθάπερ ἔφην, ἃ προσαγορεύουσι καρτάλους, ἀπαρχὴν της ευκαρπίας έις τὸ ίερον κομίζει γεγηθὼς καὶ στὰς ἀντικρὺ τοῦ βωμοῦ')

2.4.6 המוטיבים הפאגאניים שבתהלוכה

תיאורה של תהלוכת הביכורים במשנת ביכורים כולל כמה מוטיבים שנתפסו במחקר כ׳אליליים׳:

> הקרובים מביאים תאינים וענבים הרחוקים מביאין גרוגרות וצימוקים. והשור הולך עימהן<<לפניהם>>[226]וקרניו מצופות זהב ועטרה שלזית בראשו והחליל מכה לפניהם עד שמגיעין קרוב לירושלים הגיעו קרוב לירושלים שלחו לפניהם ועיטרו את ביכוריהם

הצועדים היו הולכים בעקבות שור שקרניו מצופות זהב ועטרת זית בראשו (ולפי נוסח שה״ש זוטא על ראש הצועדים!),[227] מלווים בחליל ונושאים פירות. ליברמן ראה במוטיבים אלו מוטיבים אליליים השאובים מתהלוכות הלניסטיות ציבוריות (πομπη).[228] על דרך זו טענו ליברמן, יצחק בער וברוריה ביטון אשקלוני כי השינה ב׳רחובה של עיר׳ קשורה לנוהג אופייני לתהלוכות הלניסטיות שבהן נקודת ההתכנסות הייתה באתר בעל חשיבות,[229] ונשיאת הפירות בעקבות השור המוזהב קשורה לחגיגות הטרגליה (ראשית הקציר) היווניות שבהן היו פוסעים בעקבות שור מקושט,[230] מלווים בחליל.[231] בער, ביטון-אשקלוני ופרידהיים (בשונה מליברמן)

---

[226] כך הנוסח בק. וכן בקטע גניזה (T-S.E 1/40; NS . 329/346) שפרסם אלוני, קטעי גניזה, עמ׳ כב. אבל **בפד** ובשני קטעי גניזה שפרסם ייבין (ייבין, גניזה, 92, 144) (1) II (B): Cambridge, University Library, MS Or. 1080, Box (2) + 1, 37) IV (D): Cambridge, University Library, MS T.-S.E 1, 41 הנוסח ׳לפניהם׳.

[227] שיר השירים זוטא ב, א [עמ׳ 24]). ליברמן סבר כי נוסח זה משובש (ליברמן עמ׳ 275 הע׳ 5; וכן בובר, שם, עמ׳ 24 הע׳ א) וספראי סבר שהנוסח מקורי (ספראי העליה, עמ׳ 108 – 109). בברייתא שבמסכת עבודה זרה (יג, א) מצאתי תיעוד לשני המנהגים: ׳יום שעבודת כוכבים מנחת בו את המכס, מכריזין ואומרים: <u>כל מי שנוטל עטרה ויניח בראשו ובראש חמורו</u> לכבוד עבודת כוכבים - יניח לו את המכס, ואם לאו אל יניח לו את המכס׳. בספר היובלים (טז, ל [עמ׳ 299]) נאמר בתיאור חג הסוכות: ׳וכי יתנו זרים על ראשם וכי יקחו ענף עץ עבות וערבי נחל׳. ובמגילת המקדש יז 1 מוזכר כי ׳ה]כוהנים ויתנו עט[רות בראשיהמה׳ ובשורה הבאה נאמר ׳וישמחו כי כופר עליהמה׳ דהיינו בזיקה להתקדשות הכוהנים לעבודתם הם עונדים עטרות על ראשם. ועטרת זאת סימן הדר הוא. אבל ראו ירושלמי ג ג דף סה ע״ג טור 359 שכתב ׳שהוא ממין שבעה׳ וביאר הרמב״ם הלכות ביכורים ד ט״ז: ׳<u>להודיע</u> שהבכורים משבעת המינין׳ (וכן סמ״ג, עשין, קמ). בפסיפס שנמצא בציפורי ישנה רצועה המתארת את עבודת התמיד, אמנם סמוך לכבש שמעליו נכתב באותיות עבריות ׳את הכבס(!) אחד׳ מצויר באבני פסיפס שור, שור זה מעוטר במעין זר בין קרניו (אבני פסיפס צהבהבות). החופרים שפרסמו את רצפת הפסיפס (וייס ונצר, הבטחה וגאולה, עמ׳ 20) סבורים כי השור מסמל את קרבן אהרן (פר) שהוקרב ביום הקדשתו לעבודה. אבל למעשה אין צורך לקשור אף לא אחד מן העיטורים לסצנה מקראית זו ואפשר להציע כי כולם קשורים לקורבן התמיד בלבד (כפי שמצוין במפורש בפסיפס): את דמותו של אהרן אפשר להסביר בנקל לאור המשנה בתמיד ולאור התיאור בבן-סירא המתארים את הקרבת התמד כפעולה שנעשתה בידי הכהן הגדול, את החצוצרות אפשר להבין כפי שהעירו כבר החופרים כמתארות את המנהג של התקיעה בחצוצרות בעת הקרבת התמיד. ראיה לכך שהשור המעוטר אינו פרו של אהרן אלא שור הביכורים עולה מהסצנה הבאה בפסיפס המתארת את סל הביכורים ועליו גוזלות. אגב אורחא, ואם נכונה הפרשנות שהצעתי, הרי לנו מקור קדום נוסף המתאים לגירסתה של המשנה אודות עיטור השור עצמו. מקור קדום המתאר את עיטור קרני הקורבן נמצא, אולי, בתהילים קי״ח 27 שם נאמר ׳אסרו חג בעבותים׳ אם ׳עבותים׳ כאן הם ענפים אפשר שהם מתארים את עיטורו של הקורבן עד הגעתו למזבח.

[228] ליברמן, יוונית, עמ׳ 257-258. על התהלוכה כמאפיין של הפולחן ההלניסטי ראו: בורקרט, יוונית, עמ׳ 99; אידנג, פסטיבלים, עמ׳ 23; ניילס, התהליך הפוליטי, עמ׳ 201. ובפולחן הרומי: רופקה, ציבור; פארקה, חגים, עמ׳ 22.

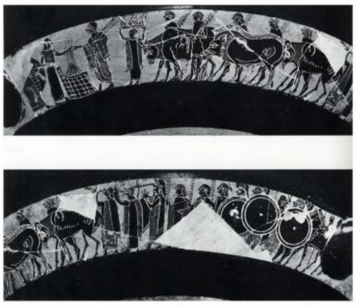
[229] ליברמן, יוונית, עמ׳ 258, הע׳ 4; ועל דבריו אוסיף כי ההתכנסות ב׳עיר של מעמד׳ היא התכנסות בנקודת מוצא גיאוגרפית שיש לה מטען דתי ובכך יש דמיון ל-pompe היוונית שיצאה לדרך פעמים רבות מתוך מקומות מקודשים משניים אל מקומות מקודשים מרכזיים. ראו פארקה, חגים, עמ׳ 22; בורקארט, יוונית, 99; סינוב, פסטיבלים, עמ׳ 62.

[230] ליברמן, יוונית, עמ׳ 258 הע׳ 8; עמ׳ 259, הע׳ 12; ביטון-אשקלוני, העליה לרגל, עמ׳ 63-65.

[231] חג הטרגליה - חג ראשית הקציר שנחגג בשישי ובשביעי לחודש הטרגליון (מאי-יוני), ובמהלכו הביאו לאפולו מנחת ביכורים (כיכר לחם ראשונה שנאפתה מהקציר הראשון). ראו ביטון-אשקלוני, העליה לרגל, עמ׳ 46-47; שם, עמ׳ 49-50. על תהלוכות הלניסטיות דומות לתהלוכה שבמשנה ראו בורקרט, דת יוונית, עמ׳ 102. פרידהיים, המוזיקה, עמ׳ 67. ממצא ארכיאולוגי הנראה כמעט אילוסטרציה לתהלוכה שבפרק יש על ׳הגביע

ראו בקווי דמיון אלו עדות לשאלה ישירה של מנהגים פולחניים ואף השתמשו בזיקות אלו כדי לתארך את המשנה. טענה זו מושכת את הלב לאור המקבילות הפולחניות שחוקרים אלו הביאו אך לדעתי היא טענה מטעה. סוג מעין זה של תהלוכה קשה לייחסו לאזור גיאוגרפי מסוים ולתאר את תהליך חדירתו מהכא להתם ומהתם להכא. תהלוכות דתיות המלוות במוזיקה מתועדות בפולחן המצרי עוד לפי כיבוש מצרים על ידי אלכסנדר (והרודוטוס אף חשב כי היוונים 'שאלו' את ריטואל התהלוכה מהדת המצרית).[232] השימוש הריטואלי בשור במסגרת תהלוכה (ואפילו במסגרת תהלוכה הקשורה לביכורים ולפוריות השדה) יכול להיות מוסבר בנקל על רקע מסופוטמי, מצרי או כנעני על רקע זיהויו הרווח של השור בכל רחבי המזרח התיכון כסמל של פוריות.[233] הוא הדבר גם ביחס לציפוי קרניו בזהב שמופיע במגוון הקשרים תרבותיים במערב ובמזרח בעת העתיקה.[234] מיותר להעיר כי גם ליווי החוגגים בכלי נגינה הוא מנהג אנושי, לא

מניארכוס' .Stravros S. Niarchos collection. An Attic black-Figure bend cup, c.560-550 bc. בתמונה מופיעה האלה אתנה, שתי כוהנות העומדות מאחורי המזבח, מולם kanephoros הנושא פירות הביכורים ואיתם עומד גבר נושא ענפים (כוהן או ארכון בסילאוס). מופיעים גם בעלי חיים המיועדים להקרבה (וביניהם שור), מוזיקאים (ביניהם נגן חליל). וראו ניילס, התהליך הפוליטי, עמ' 202– 205 ; ברנדט, תוכן וצורה, עמ' 160 :



[232] 'It would seem too that the Egyptians were the first people to establish solemn assemblies, and processions, and services; the Greeks learnt all this fron them' (הרודוטוס, ספר שני, פיסקה 58 [תרגום : אלפרד גודלי : גודלי, הרודוטוס, כרך א', עמ' 345) וראו בוהק, דתות, עמ' 106. קביעתו של הרודוטוס אינה נכונה מבחינה היסטורית, שהרי עדויות לתהלוכות דתיות בעולם היווני מופיעות על ממצא ארכיאולוגי אמנותי בן התקופה המיקנית ברמר, ריטואל, עמ' 40. ברמר סבור כי הפאר הבלתי רגיל של התהלוכות המצריות גרם להרודוטוס לראות בהן מקור השפעה, זאת מלבד הקונבנציה המחשבתית הרגילה בדבר קדמותם ועתיקותם של המצרים ראו שם. לתהלוכות מצריות שנעשו בליווי מוזיקה, ריקודים והקרבת קורבנות במצרים ראו שירון-גרומך, אל ואלים, עמ' 40 ; טיטר, דת וריטואל, עמ' 67-60 (אגב אציין להשערתו של מרטין נילסון בנוגע לחג הטרגליה עצמו ולאי-שייכותו לעולם ההלני בדווקא, נילסון, דת יוונית, עמ' 29-28).

[233] ירקס, קורבנות, עמ' 25.

[234] להקשרים פולחניים הקשורים לפוריות וכוח השור ראו אורנן השור, עמ' 3 ושם ספרות. להקשרים מצרים ושילוב השור בחגיגות ציבוריות במצרים ראו מנדלס, סינקרטיזם, עמ' 153. לאוניברסליות של דימוי השור בכל רחבי העולם העתיק, ראו קוק, זאוס, עמ' 633 : קוק כותב שם על המקור המקומי של פולחן השור. 'everywhere we have found traces of the same religious history – a local worship of the bull, which drew its sanctity from immemorial usage and was associated in a variety of ways first with the principal god of the district and then with the greek Zeus or the Roman Iupiter'. בנוגע לציפוי קרני השור בזהב ראו את הסקירה המפורטת של ארתור קוק (זאוס, עמ' 521-506). תיעוד מפורסם של ציפוי קרני שור בזהב נמצא על נבל זהב שנמצא בבית הקברות המלכותי באור (Golden Lyre of Ur) על תיבת התהודה של הנבל יש שור שקרניו מצופות זהב. הממצא מתוארך לאמצע האלף השלישי לפנה"ס. תכלית הציפוי בזהב היא מן הסתם לפאר את הקורבן, וראו לדוגמה התיאור המפורט והיפה שבאודיסיאה שיר שלישי שורות 425 – 430 המתאר כיצד נסטור מצווה את לארקס החרש לצפות את קרני השור בזהב : 'והאיש צפה בו את הקרנים כדי שתשמח האלה למראה פאר הזבח' (אודיסיאה, עמ' 71).עדות לנוהג שכזה של ציפוי קרני שור המיועד להקרבה בזהב, נמצא גם במרחב היסטורי ותרבותי שונה לחלוטין בממצא ארכיאולוגי מהמאה השנייה והשלישית. בכתובת הקדשה חקוקה באבן לאלת הפריון (Dea Dia) המתארת את הריטואל שקיימו כוהני ה-Arval Brothers (בלטינית: Fratres Arvales), שמטרתו הראשונית הייתה לקיים פולחן שנתי למען פוריות השדות. בכתובת ישנה רשימה של קורבנות ובינהם, כשאחד מהם הוא שור שקרניו מצופות זהב : 'and, before the shrine of the Caesars, to the spirit of our lord, the emperor Severus Alexander, …'

הלניסטי. כיון שכך אני מזדהה עם הגדרתו הזהירה יותר של ליברמן שכתב כי בהעלאת הביכורים היו 'כל הסממנים של חגיגת ציבור דתית שהיו מקובלים בקרב עמי הים התיכון של הזמן ההוא'.[235] איננו נזקקים להשפעה תרבותית הלניסטית כדי לדמיין יהודים חוגגים באופן כזה עלייה לרגל בכלל ובפרט הבאת פירות למקדש. ניתן להציע באותה מידה הקבלות למגוון אזכורים במקרא עצמו,[236] כגון תיאורי חילול הכרם וההילול הכרוך בחילול המתואר בדברי הנביאים (ישעיהו סב 8-9; ירמיהו לא 4-5).[237]

המקור ההיסטורי היחיד המוכר לי בספרות הבית השני המתאר תהלוכות וחגיגות מעין אלו המופיעים במשנה שלנו כרוך בחג הסוכות, שחל אחר הבשלת הפירות. הגיוני כי ביכורי הפירות הובאו (גם ואולי בעיקר) במהלך העלייה לרגל של חג הסוכות, הוא 'חג האסיף' (שמות כג 16; לד 22).[238] הצעה זו מתאימה לתיאור שבספר טוביה על הבאת מתנות הביכורים השונות במהלך העלייה לרגל. מעניין לאור זאת לשים לב לכך שכמה מן המוטיבים המופיעים במשנה בזיקה לתהלוכת הביכורים מוזכרים במקורות רומיים כחלק מתהלוכות שהתקיימו בחג הסוכות. טקיטוס, בקטע המתייחס כנראה לסוכות, כתב כי רבים זיהו את היהודים כעובדי דיוניסוס משום ש'כוהניהם היו נוהגים לשיר <u>לקול חלילים</u> ותופים <u>ולעטור זרי קיסוס</u>'. כפי שהעירה דניאלה דוויק, עיטור הראש בזרים מופיע גם ביובלים (טז, ל [עמ' 299]) בזיקה לחג הסוכות: '...כי יעשו אותו וישכנו בסוכה <u>וכי יתנו זרים על ראשם</u> וכי יקחו ענף עץ עבות וערבי נחל'. מנהגים

'a bull with gilden horns... לכתובת, תרגומה, וספרות עליה ראו בירד, דתות, עמ' 151; ברד, כתיבה וריטואל (ושם תיעוד נוסף, עמ' 123) אצל יוסף בן מתתיהו מתועדת שליחת שור כזה שקרניו מצופות זהב לצורך הקרבתו על המזבח ראו קדמוניות יג 242 מנהג המתאים לפירוש הירושלמי לפיו השור המוזכר אצלנו שימש כקרבן ראו לעיל הערה 196.

[235] ליברמן, יוונית, עמ' 258.

[236] כפי שכתב קימון (מצוטט ומתורגם אצל פרידהיים, מפגש, עמ' 188) 'דמיון בין תופעות דתיות אינו מחייב אותנו לדבר על חיקוי... במרבית המקרים אנו יותר משערים 'השאלות תרבותיות' משאנו מוכיחים אותן' (תרגום של עמנואל פרידהיים, מפגש, עמ' 188). על ההטיה ההלניסטית של המחקר ראו מופס, יהדות ותרבויות אחרות). לענייננו, בה במידה שניתן לקשור את ראשיתם של מוטיבים אלו לתרבות ההלניסטית אפשר לזהות את שורשיהם במקרא ובהקשרים כנעניים. לדוגמה, בספר שופטים (ט27) מתואר חג חילול הכרם כחג כנעני ('ויבצרו את כרמיהם וידרכו ויעשו הלולים ויבאו בית אלהיהם ויאכלו וישתו ויקללו את אבימלך'). הפסוק מדבר על הבאת פירות (לכך שהנוסח הוא 'ויביאו' ולא 'ויבואו' ראו קיסטר, אספקטים, עמ' 578, הע' 28). חגיגה זו של חילול הכרם היא חגיגה כנענית, והחג מיוחס לפי הסיפור לתרבות הכנענית שהרי המקדש שאליו הובילו בעלי שכם את הילוליהם הוא מקדש כנעני זר ('בית <u>אלהיהם</u>' הוא אולי 'בית <u>בעל</u> ברית' שמתוכו לקחו בעלי שכם הכסף להמלכת אבימלך [ט, ד] ראו הרן, תקופות, עמ' 87; נאמן, מגדל, עמ' 275). מוצא החוגגים הוא עירוב כנעני-ישראלי-חוי (נאמן, מגדל עמ' 272). וראו עוד קיסטר, אספקטים, עמ' 579; לוין, ויקרא, 132. לפי השערה ותיקה בחקר המקרא חג חילול הכרם זה אומץ בחברה הישראלית והוא זהה לחג המכונה 'חג ה' בשילה' המוזכר בסוף הספר (כא 19-23) ראו וולהויזן, אקדמות, עמ' 74. ליכט, כרם, 320. ולדעה אחרת ראו הרן, תקופות, עמ' 86-87.

[237] 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו אם אתן את דגנך עוד מאכל לאיביך ואם ישתו בני נכר תירושך אשר יגעת בו כי מאספיו יאכלהו והללו את ה' ומקבציו ישתהו בחצרות קדשי'. וראו ישעיהו טז 10; קיסטר, אספקטים, עמ' 578-579. 'עוד תטעי כרמים בהרי שמרון נטעו נטעים וחללו: כי יש יום קראו נצרים בהר אפרים קומו ונעלה ציון אל ה' אלהינו'. (על נוסח הפסוק ראו לעיל הערות 140-141). הציטוט של קריאה זו במשנה מלמד מהו מישור ההתייחסות של המשנה.

[238] ראו סמית, עליה לרגל, עמ' 65 וראו לעיל הערה 200.

קרובים מתוארים בחיבור הדיאלוגי של פלוטרכוס Quaestiones Convivales,[239] שבו אחד המשתתפים בדיאלוג, מוירגנס (Moiragenes), מעיד כי:

> כאשר הם [היינו היהודים] חוגגים את מה שמכונה צום, בשיא האסיף, הם עורכים שולחנות עם מגוון פרות בתוך סוכות ובקתות מעוטרות, במיוחד בגפנים ובקיסוס. הם מכנים את היום הראשון של החג 'סוכות'. ימים מעטים לאחר מכן הם חוגגים חג אחר המכונה באופן גלוי, ולא על פי רמזים, 'של בקכוס'. ויש גם חג שהוא מין תהלוכה של ענפים או תהלוכה של תירסוס, שבו הם נכנסים למקדש ונושאים תירסוסים.[240]

כפי שהעירה דוויק, תיאור תהלוכתי זה הוא שיקוף רומי של תהלוכת הסוכות שבעיניים רומיות נתפסת כתהלוכה דיוניסית.[241] כמו במשנת ביכורים מדובר בתהלוכה של עולי רגל הנושאים פירות או ענפים ועונדים זרים. ותיאור זה מתיישב הן עם התיאור הרומי והן עם התיאורים המגוונים שבספרות חז"ל אודות התהלוכות העממיות שהתקיימו במסגרת חג הסוכות בימי הבית השני.[242] הקירבה שבין תהלוכת הביכורים שבמשנה לבין תיאורי חג הסוכות היא לדעתי בסיס להשערה שלפיה בתיאור המשנה, שכפי שהראינו הוא תיאור מדרשי בעיקרו, משוקעים זכרונות מהעלייה לרגל בימי חג הסוכות.

אין קושי להניח כי עולי רגל היו עולים לירושלים בחגים כשבידיהם מתנות חקלאיות שונות, מלווים בחליל ומביאים עימם בהמת קורבן מפוארת כשור מקושט כמנהג המצרים היוונים והכנענים (מנהג שזיהויו כפגאני הוא לדעתי חסר משמעות). אפשר כי תיאור השור הצועד בלב הפרק עם קרניו המוזהבות אכן נושא על גבו את זכרונות העלייה לרגל של היהודים. אבל אין זה אומר כי את הפרק יש לקרוא כתיעוד של מנהג אלילי הלניסטי אלא רק כי בתוך הסיפור המדרשי והאידיאי משוקעים, אולי, זכרונות מתהלוכת חג הסוכות.

---

[239] כוהן מדלפי שפעל בסוף המאה הראשונה וראשית המאה השנייה לספירה. על הקשרו של הקטע המצוטט להלן ואופיו של החיבור ראו שטרן, סופרים, עמ' 545-548; רובינשטיין, סוכות, עמ' 94; דוויק, סוכות, עמ' 119 – 122. פלדמן, הלניזם, עמ' 535-537; לגישתו האוהדת של המחבר ליהדות ראו הערתו של שטרן, שם, עמ' 559, על פסוק 1:6.

[240] לטקסט ביוונית ולתרגומו לאנגלית: שטרן, סופרים I, עמ' 550 – 558. Plut. Simp. 4.6.2 (Mor. 671D-672B) תרגום לעברית על פי: דוויק, חג הסוכות, עמ' 119 – 120).

[241] רובינשטיין, סוכות, עמ' 95; דוויק, סוכות. דוויק עצמה הרחיקה לכת והציעה כי הפרשנות של חז"ל לפיה מצוות 'ולקחתם' היא מצוות לולב שעניינה תהלוכה של ענפים ופירות (בניגוד לפרשנות המשתקפת בנחמיה ח יד – טו לפיה תפקיד לקיחת הצמחים הוא לשם בניית הסוכה) התפתחה בימי הבית השני ויסודה בפולחן דיוניסי. ראו הנ"ל, שם, עמ' 125 - 132

[242] כמה אירועים ציבוריים מתוארים במסגרת חגיגת הסוכות שהתקיימה בימי הבית. ראו למשל סוכה ד, ט; ה, ד. תיאור של תהלוכה ציבורית ומוזיקאלית המזכירה מעט את התהלוכה המתוארת בפרקנו יש בתיאור שמחת בית השואבה שבמשנה (סוכה ה, ה): 'מוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תקון גדול...חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהם דברי שירות ותושבחות. והלוים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר...' המשנה מתארת תהלוכה המלווה בכלי נגינה ותהלוכה זו קשורה במיוחד ל'חליל' שמכה לפני ההולכים ('החליל חמשה וששה, זהו חליל של בית השואבה אינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב') לניתוח המשנה ראו בנוביץ, לולב וערבה, עמ' 401 – 410 ושם הפניות לספרות המחקרית הענפה על טקס זה. לכך שאזכורו של החליל הוא אותנטי במשנה זו ראו הנ"ל, שם, עמ' 511 – 512.

2.4.7 סיכום: הבאת ביכורים בין היסטוריה לפרשנות

שפתו המקראית של פרק ג במסכת ביכורים, הקשרו ההלכתי וחוסר הריאליות של ארגון עליות הביכורים כפי שהוא מתואר במשנה (עליות ייחודיות לביכורים המאורגנות לפי ערי מעמד) משמשים, לדעתי, בסיס איתן להבנה שלפיה הפרק כמכלול הוא מדרש תנאי על פרשת מקרא ביכורים שבתורה. פרשה זו עיצבה את המבנה הספרותי של הפרק (התמזגותו של היחיד במעגלים רחבים) והבניית העלייה לרגל בדמותה של תקנת המעמדות מהדהדת את תכליתה של מצוות הביכורים העסוקה בזיקה בין היחיד למקדש. לטעמי, עצם העיסוק המיוחד בעליות לרגל שנועדו לשם הבאת ביכורים בלבד נובע מהתיאור של ספר דברים המתאר עלייה לרגל מיוחדת לביכורים.

בשל כך אני סבור ששחזורם של ספראי וספראי את מנהג ה'עליות המחוזיות' הסדירות לירושלים בשלהי ימי הבית,[243] הוא בעייתי מבחינה מתודולוגית שכן הוא מסתמך רק על המשנה ועומד בניגוד למקורות הבית השני. לדעתי המשנה לא התיימרה לשקף את המציאות ההיסטורית בימי הבית השני בנוגע לביכורים ולכן גם קריאתה כ'תיעוד' מחמיצה את כוונתה. תיאור העלייה המושלם שבו כל אדם מוכלל במסגרת רחבה ממנו (יחיד – עיירה – עיר של מעמד – ירושלים) הוא אידילי. המשנה היא מדרש המצייר סיטואציה מופלאה ואידילית ועיקרו נולד מדרשנות הפסוקים. ייתכן שרכיבים מתוך התיאור לקוחים מזכרונות היהודים מהעליות לרגל בימי חג הסוכות הקשורות לביכורים וייתכן שאלו מוטיבים ספרותיים המתאימים לתיאור כל תהלוכה. יש לשער כי את הביכורים, שזמן הבכרתם משתנה בין פרי לפרי ובין אזור גידול אחד למשנהו,[244] הביאו במגוון רחב של מועדים שאולי סוכות היה המרכזי שבהם.

מטרת הדיון שערכתי עד כה אינה לענות על השאלה הבעייתית האם הפרק הוא כולו 'היסטורי' או 'פיקטיבי' או באיזה מידה הוא היסטורי. איתור הגבול החמקמק והמשוער שבין הריאליה לעיצוב הספרותי נועד להיות כלי עזר לצורך התחקות על שאלת הסוגה של המשנה. דהיינו האם

243 'עלית הביכורים הנה עליה לרגל זוטא, מאורגנת בדמות העליה בחגים. העולים עולים לפי המחוזות בחבורות וכו'' (ספראי, העליה, עמ' 12). לדעתי ברור שספראי צודק (בניגוד לפרשנותו של דיוויד ברויאר) וניתוח טקס הביכורים שבמשנה מחייב אותנו להניח מספר מועדים מרכזיים שבכל אחד מהם עלו בני מחוז מסוים לירושלים עם פירותיהם. פרשנות זו מתאימה לשאלת אנשי ירושלים המופנית אל עולי הרגל: 'אחינו אנשי מקום פלוני באתם לשלום?' דהיינו בכל פעם מקבלי הפנים היו מתייחסים אל אנשי מקום מסוים. כמו כן המשנה מתארת התכנסות ב'עיר של מעמד' אך אינה מתארת התכנסות נוספת. ואם כן כל ההיקף של כל עיר מעמד היה עולה בפני עצמו. אמנם אפשר לתהות על התיאור של: 'הקרובים מביאים תאינים וענבים הרחוקים מביאים גרוגרות וצימוקים' שקל לפרשו כתיאור תהלוכה אחת המורכבת מקרובים ורחוקים גם יחד. אך לא יקשה לפרש לדבריו של ספראי כי לא מדובר ב'קרובים והרחוקים' שבאותה שיירה אלא כאשר היו עולים 'קרובים' הם היו מביאים כך וכך, וכאשר היו מגיעים רחוקים היו מביאים דבר אחר. התייחסות לרמת התדירות של תהלוכת הביכורים יש בירושלמי התוהה כיצד על בעלי האומניות לקום בפני עולי הרגל והלא קימה זו מבטלת אותם ממלאכתם ובכך יש חסרון כיס ומתרצת: (ביכורים ג:ג סה ע"ג [עמ' 359]): 'שנייא שהוא אחת לקיצים' (ראו ירושלמי עבודה זרה ד:יא, מד ע"ב [עמ' 1406]) דהיינו זה אירוע המתרחש פעם בזמן רב ולכן אין בו נזק ממון. אך אין בכך כדי לסתור את פרשנותו של ספראי.

244 תוספתא שביעית ז, טו; שם ליברמן תוספתא כפשוטה ב, עמ' 578; פליקס, עולם, עמ' 17; 37-38.

יש לקרוא את הטקסט כטקסט תיעודי (גם אם תיעוד נוסטלגי באופיו) או כטקסט מסוג אחר (הלכה, פרשנות וכו׳). לאור דברנו אפשר להגדיר סוגה זו, לעת עתה, בכמה כינויים. הלשון המקראית והמליצית, יחד עם התמונה ה׳עגולה׳ והמושלמת המתארת את העם כולו מביא ביכורים לפי מעגלי השתייכות הולכים ומתרחבים, עונה בוודאי לקטגוריה של אידיליה חינוכית, דהיינו תמונה ספרותית שנועדה לחנך את השומע. אך לדעתי העיון בפרק חשף הגדרה מדויקת יותר. הזיקה בין התמונה המצוירת במשנה לבין הכרזת מקרא ביכורים מלמדת כי תמונה חינוכית זו איננה ׳פנטזיה׳ או בדיה שנרקמה באופן חופשי אלא פרשנות להכרזת מקרא ביכורים שבמקרא. הנוסח הדרמטי של ההכרזה עצמה עובר טרנספורמציה במשנה מטקסט דרמטי העוסק בשייכותו של היחיד לגורל העם, לציור ותמונה דרמטית המביעה את אותו רעיון בדיוק בצורה ויזואלית דרך תיאור התהלוכה.

2.5 טקס 'קבלת הפנים' של מביאי הביכורים (ביכורים ג, ג)

הפחות והסגנים והגיזברים יוצאין לקראתם לפי כבוד הנכנסים היו יוצאין כל
בעלי אמניות שבירושלים עומדים בפניהם ושואלים בשלומם:
אחינו אנשי מקום פלונית באתם בשלום?
החליל מכה לפניהם עד שמגיען להר הבית אפילו אגריפס המלך נוטל את הסל
על כתיפו ונכנס עד שהוא מגיע לעזרה ודיברו הלוים בשיר ארוממך ה' כי דיליתני
ולא שמחת איבי לי הגוזלות שעל גבי הסלים היו עולות ושבידן ניתנים לכהנים

2.5.1 הצגת הבעיה – מקורו של טקס קבלת הפנים והצעתו של סת' שוורץ

לטקס קבלת הפנים החגיגי של מביאי הביכורים או לטקס קבלת פנים של עולי רגל בכלל, אין תקדים במקרא.[245] ככל הידוע לי גם באזכורים השונים של עלייה לרגל בספרות הבית השני לא מתואר טקס דומה של קבלת פנים. עיקרו של הטקס הוא 'כבוד הנכנסים' שלפיו היו נכבדי ירושלים יוצאים (לפשר הוראה זו ראו להלן). המשנה מספרת כי 'כל בעלי אומנויות שבירושלים עומדים לפניהם'. הדגש על כך ש'בעלי האומניות' (ולא 'בני העיר', 'אנשי ירושלים') עמדו לפני הנכנסים הוביל את סת' שוורץ לטענה כי קבלת הפנים התוך-עירונית לפי סיווג מקצועי מתוארת ברוחו של טקס האדוונטוס (adventus) הרומי שבו הקיסר היה מתקבל על ידי ראשי הגילדות המקומיות.[246] אינני בטוח שמלשון המשנה אפשר ללמוד כי מקבלי הפנים 'עמדו' לפני עולי הרגל לפי סיווג מקצועי,[247] אבל אני סבור כי צדק שוורץ בכך שהטקס שבמשנה מתואר לפי מודל האדוונטוס. לדעת שוורץ המשנה עוסקת ב'כיבוד' עולי הרגלים – מקיימי המצווה והשימוש באדוונטוס מביע את עמדתם של חז"ל בשאלה בפני מי קמים ולמי שייך הכבוד, לקיסר או

---

[245] במזמור קכב בתהילים יש תיאור של עמידה בשערי העיר ('עֹמְדוֹת הָיוּ רַגְלֵינוּ בִּשְׁעָרַיִךְ יְרוּשָׁלִָם' (שם 2) ודרישה בשלומה ('שאלו שלום ירושלים' שם 6), תיאור שאפשר לראותו כרומז לטקס מעין זה המתואר במשנה. ואכן הסוגיה בירושלמי (ביכורים ג:ב סה ע"ג [עמ' 359]) קשרה בין המזמור לפרק שלנו: 'בדרך היו אומ' 'שמחתי באומרים לי בית ה' נלך' בירושלים היו אומ' 'עומדות היו רגלינו וכו'' (וראו נוסח קרוב באיכה רבה, מהדורת בובר, עמ' 80; וכך נפסק ברמב"ם, משנה תורה, ביכורים, ד ט"ז). עם זאת האפשרות שהמזמור מתעד קבלת פנים עבור עולי הרגל נראית רחוקה שהרי המזמור <u>אינו מתאר עצירה וקבלת פנים</u> אלא היפעמות של עולי רגל למראה העיר (וויס, תהלים קכב, עמ' 148), אין בו טקס, ואפשר לשער באותה מידה שהוא שיר פרידה של עולי הרגל ממנה (אלן, תהילים, עמ' 212). כמו כן אין ביטויים משותפים בין הפרק למזמור ולא מצאתי קשר ספרותי כלשהו ביניהם. על הפרק ראו עוד אלן, תהילים, עמ' 210-212; דהוד תהילים, עמ' 203.

[246] שוורץ, חברה ים תיכונית, עמ' 154; הנ"ל, כבוד, עמ' 391. על יצירת הירארכיה חברתית במסגרת תהלוכות דתיות באימפריה הרומית ראו פרקניס, זהות רומית, עמ' 34. פרקינס כתבה כי: 'Festivals and the banquets and processions associated with them were an integral part of a city's machinery for establishing status and social hierarchy'.

[247] שהרי מפשט המשנה מסתבר שבעלי האומניות קיבלו את פני הקיסר בתוך העיר (בשונה מהאדוונטוס) והפירוש שבירושלמי שלפיו עיקר עניינה של המשנה הוא לתאר קימה הכרוכה בהפסקת מלאכה ולחייב אותה הוא פירוש מסתבר. דהיינו 'אפילו' בעלי אומניות היו צריכים לעמוד בפניהם (ולא רק הבטלנים והסקרנים). כמו כן, כלל לא כתוב במשנה כי 'בעלי האומניות' התחלקו לפי איזשהי הירארכיה וסיווג מקצועי. אם כן דווקא המקבילה שעליה ביסס שוורץ את טענתו אינה מוכיחה לטעמי דבר. עם זאת, כפי שאראה להלן טענתו עצמה מוצדקת ביותר.

למקיים המצווה.[248] אני מבקש לפתח את טענתו ולהראות כי הזיקות שבין הטקסים רחבות יותר מאשר הראה שוורץ, ולאור המקבילות הנוספות שאביא אציע פשר כולל שונה לטקס כולו.

2.5.2 מוטיבים משותפים בין האדוונטוס לטקס קבלת הפנים שבמשנה

טקס האדוונטוס, שכונן את היחס בין הקיסר הרומי ובין נתיניו והיה מתווי ההיכר של הריטואל הרומי, הוא טקס שעיקרו קבלת פנים רשמית לשליט הנכנס אל תוך העיר.[249] עיקרו של הטקס אינו רק מתן כבוד לקיסר אלא גם ובעיקר כניעה, הכרה בסמכות הקיסר ומתוך כך בקשת חסותו. בהקשר של פולחן הקיסר, ומקורותיו העתיקים של טקס האדוונטוס, מובן כי קבלת פנים זו נשאה גם משמעויות דתיות.[250]

השליט המתקרב לעיר היה שולח משלחת המודיעה על בואו. עם קבלת ההודעה, היו תושבי העיר מעטרים את עירם בזרים, פותחים את המקדש, מבעירים קטורת ואווירת פסטיבל הייתה שרויה

[248] לפי הירושלמי (ביכורים ג :ג דף סה ע״ג [עמ׳ 359]) טעם עמידת בעלי האומניות לפני עולי הרגל נעוץ בחובה לעמוד לפני 'עושי המצווה'. הציווי בתורה 'מפני שיבה תקום' (ויקרא יט, לב) התפרש בתלמודים כמחייב לקום גם בפני כל חכם (אף שאינו זקן). הסוגיה בירושלמי כאן ומקבילתה בתלמוד הבבלי (חולין נד ע״ב) מלמדת כי חובת הקימה לפני תלמיד חכם אינה חלה כאשר הדבר כרוך בהפסד ממון. אמנם כאשר האדם ניצב אל מול 'עושי מצוה' חובה זו קיימת. ר' יוסי ביר' בון בשם ר' חונא בר חייא תולה זאת בחשיבות הגדולה שיש ב'עושי מצווה' ש'כוחן' גדול משל תלמידי חכמים. ר' יוחנן בבבלי חולין נד ע״ב מסביר כי 'מפניהם (מביאי הביכורים) עומדים, מפני תלמידי חכמים אין עומדים' ולא מבאר מדוע. בירושלמי יש תירוץ נוסף: 'שנייא היא הכא שהוא אחת לקיצים', כלומר מצוות הביכורים, מתקיימת בתדירות נמוכה ולכן אין לחשוש להפסד הממון הנגרם מהקימה. בסתם הבבלי מובא טעם נוסף 'כדי שלא תהא נמצא מכשילן לעתיד לבוא', והסביר רש״י בקידושין לג ע״א ד״ה 'נמצאת מכשילן': 'שלא יביאו עוד שיאמרו נבזים אנו בעיניהם ולאו משום חיבוב מצוה הוה ואילו בני אדם הניכרים חשובים בעיר ועסוקים במצות לא הוה למיקם מקמייהו'. כלומר אין כאן עיקרון כללי של קימה בפני עושי מצווה אלא תקנה מיוחדת לקיום מצוות הביכורים. פירושו של ר' יוסי בר' בון (ואפשר שגם של ר' יוחנן) הרואה בעמידה לפני מביאי הביכורים ביטוי לחובה לקום בפני עושי מצווה התקבל על דעת רוב פרשני המשנה המסורתיים. לנושא הכבוד בספרות חז״ל ראו שוורץ, כבוד, עמ' 389-393. אך הסבר זה אינו מסביר את הטקס רב-הרושם המתואר רק בהקשר של הביכורים ולא בהקשרים של מצוות נוספות. מאיר איילי (פועלים, עמ' 9) כתב כי 'תלותם של האומנים בכפריים מתבטאת במה שנאמר במשנה לגבי מביאי הביכורים לירושלים' וכו'. פירוש סוציאלי יפה זה מתיישב על הלב אך אינו מתיישב עם פשט המשנה שאינה עוסקת באספקה סדירה של תנובה חקלאית מהכפר אל העיר אלא בהבאת ביכורים למקדש, ולכן יש לפרשה בקונטקסט שבו היא מופיעה דהיינו – עלייה לרגל והבאת ביכורים. אברבך (עבודה, עמ' 100) קשר את קבלת הפנים היפה לערך הכלכלי הגדול של עולי הרגל עבור בעלי האומניות בירושלים. להלן אציע פירוש כולל לטקס קבלת הפנים כולו.

[249] המילה אדוונטוס (Adventus = arrival) היא מילה לטינית המתארת טקס של קבלת פנים לשליט או לאישיות חשובה אחרת הנכנסת לעיר. המונח היווני המקביל הוא 'apantesis'. להגדרת המונח ראו גייזובסקי, אדונטוס, עמ' 161. Brill's New Pauly, Encyclopedia of the Ancient world, Leiden-Boston 2002, Vol. I, pp.162; מקורמק, המשכיות, עמ' 721. שורשיו של טקס ה-adventus הרומי נעוצים בעולם הדימויים ההומריים אודות התגלות אלוהית (Epiphany). לספרות ראו כהן, עמ' 49, הע' 23. לטקס נתלווה גוון דתי-פולחני הקשור בטשטוש הגבול שבין אלוהות למלכות בעולם הרומי (מקורמק, טקסים עמ' 18-22; הנ״ל שינוי, עמ' 722; פסלר, אדונטוס, עמ' 13; הנסטד, אומנות רומית, עמ' 165). שוורץ מפנה לחיבור המתאר את פרטי הטקס של האדוונטוס. חיבור זה של הרטור Meanander נקרא Περι ΕπιΔεικτικων והוא מכיל קטע העוסק בפרטי האדוונטוס (Περι Επιβατηριορ). החיבור נדפס בספר Leonardi Spengel, Rhetores Graeci, Vol. III(Lipsiae) 1853, pp. 368 – 446. תיאור יפה של אדוונטוס שתורגם לעברית (ואולי רלוונטי עוד יותר למשנתנו כפי שנראה להלן) ניתן למצוא במלחמת היהודים, ז, 63 – 74 [עמ' 572 – 573]) בקטע המתאר את האדוונטוס שנערך לכבוד בואו של אספסיאנוס לרומא. וראו גם שם, 100 – 103; 119 – 120). על טקסים אלו ראו מקורמק, ניצחון, עמ' 14-16; מקורמק, טקסים, עמ' 18, 21-22.

[250] ראו כהן, אלכסנדר, עמ' 45-46 (והספרות הנסמנת שם עמ' 49, הע' 23); מקורמק טקסים 17-20; הנ״ל, שינוי 721-722; פסלר, אדונטוס, עמ' 13; הנסטד, אומנות רומית, עמ' 165-166. בשל צביון זה סירוב להשתתף בתהלוכת האדוונטוס התפרש כהתנגדות לשלטון. ראו מקורמק, 726; כהן, אלכסנדר, 46, הע' 13. בדומה לכך כאשר קיסר צר על עיר ומאיים עליה מבחינה צבאית, קיום טקס האדוונטוס הוא דרך של תושבי העיר לקבל את הקיסר כשליט ובכך למנוע מלחמה. האדוונטוס קשור לפולחן השליט באימפריה הרומית וכאן נתמקד רק באדוונטוס ובזיקתו למשנה. לפולחן השליטים במרחב הארץ ישראלי ולספרות נוספת: גייגר, פולחן השליטים.

על העיר. סמוך להגעת השליט לעיר עצמה היו יוצאים תושבי העיר, מובלים על ידי כוהנים ואישים אחרים מחוץ לשערי העיר לבושים בבגדי חג ועונדים זרים כדי לברך את האישיות הנכנסת. הצועדים היו נושאים עימם את פסלי אלי העיר וסמלים שונים המייצגים את הגילדות המקצועיות של אומני העיר. לאחר החלפת הברכות היה האורח, מלווה בפמליה שלו, נכנס לעיר בינות למברכיו, מגיע למקדש ומקריב קורבן ומקיים מפגש עם הסנט המקומי.[251]

השוואה של מאפיינים אלו של הריטואל הרומי עם התיאור במשנה, מלמדת כי המשנה המתארת את קבלת פני עולי הרגל בידי תושבי ירושלים בהקבלה מלאה לקבלת פני הקיסר: ואלו הם הרכיבים המשותפים בין האדוונטוס לבין הטקס שבמשנה: (1) שליחת משלחת המודיעה על הגעתם של הנכנסים (׳הגיעו קרוב לירושלים, <u>שלחו לפניהם</u>׳). (2) קבלת פנים המובלת בידי ההנהגה האזרחית של העיר (׳הפחות והסגנים והגיזברים׳). (3) יציאת מקבלי הפנים אל מחוץ לחומות (׳יוצאין לקראתם׳). (4) גם נוסחת הברכה הרשמית המופיעה במשנה: ׳אחינו אנשי מקום פלוני באתם בשלום׳? מהדהדת את האדוונטוס שבו בירכו תושבי העיר את כניסתו של הקיסר לשלום ולא למלחמה. (5) בתוך העיר מתקבלים הנכנסים על ידי הגילדות המקצועיות אולי לפי סיווג היררכי (׳כל בעלי אומניות שבירושלים עומדים בפניהם׳).[252] (6) לאחר הכניסה לעיר היה הקיסר, כמו עולה הרגל במשנתנו, פוסע למקדש ומקריב בו קורבן.

הזיקה שבין טקס קבלת הפנים לאדוונטוס יכולה אף להסביר את המשפט המוקשה: ׳לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים׳. מדברי המשנה קשה קצת להבין לפי מה נקבע כבוד הנכנסים?[253] והלוא אפילו אדם חשוב כאגריפס המלך היה נוטל סל כעבד? אם כן אין ׳מכובד׳ יותר ופחות בין עולי הרגל ובמה תלוי כבודם? כמו כן קשה להבין באיזה אופן בדיוק הייתה משתנית יציאתם של מקבלי הפנים בהתאם לכבודם של הנכנסים. הירושלמי הבין כי ה׳כבוד׳ נמדד לפי כמות עולי הרגל, ו׳כבוד׳ פירושו ׳רוב׳, פירוש זה קשה שהרי כבוד אין הוראתו רוב.[254]

בתוספתא שקלים מופיע ביטוי דומה (ב, טו): ׳נתכנסו כולן, אמרכלין פותחים וגזברין נכנסים ויוצאים. <u>ולפי כבוד היו נכנסים והיו יוצאים</u>׳. כוונת התוספתא שם היא כי כניסתם ויציאתם של

---

[251] לתיאורי אדוונטוס של הקיסרים הפלאווים ראו מלחמת היהודים ז, 68; שם ז, 70-71; 102;

[252] ראו לעיל.

[253] וכדברי הירושלמי, אין ׳קטן וגדול בירושלים׳. דיוויד ברויאר כתב: ׳...the size and importance of the community procession determined who actually came out׳. פירוש זה אינו נוח מבחינה לשונית, עומד בניגוד לביטול המעמדות המתקיים בתהלוכה לפי משנה זו עצמה, ואף בניגוד לעיקרון המופיע בסיפורי עלייה לרגל נוספים. כך ספר שמואל מספר כי מיכל בת שאול שביקשה לשמור על כבודו של דוד שריקד כאחרון העבדים במהלך התהלוכה לירושלים ננזפה על ידי דוד ונשארה עקרה עד יום מותה (שמואל ב ו), והתוספתא בסוכה (ד, ד) מספרת על רבן שמעון בן גמליאל ממשפחת הנשיאות שריקד עם שמונה אבוקות בזמן שמחת בית השואבה.

[254] ׳אלא כיני מתניתין באוכלוסין לפי רוב הנכנסין היו יוצאים׳ (ביכורים ג:ג, סה, ע״ג [עמ׳ 359]) ובעקבות הירושלמי רבים, כדוגמת ר׳ עובדיה מברטנורא על אתר. (ושלשון ׳כיני מתניתא׳ היא כמעט תמיד לשון פירוש או הגהה ולא עדות לגירסה אחרת ראו אפשטיין, מבוא, עמ׳ 486-487; מוסקוביץ, טרמינולוגיה, עמ׳ 276-278 ובספרות המוזכרת אצלו). כשהמשנה רוצה לציין כי טקס מסוים תלוי ב<u>כמות</u> הקהל המשתתף בו היא משתמשת במילה ׳רוב׳ ראו למשל ברכות ז, ג: ׳לפי רוב הקהל הן מברכים׳; פאה א, ב.

פקידי המקדש הייתה נעשית לפי סדר חשיבותם (השוו תוספתא מגילה ג, כד המחייבת לנהוג בכבוד בתלמיד חכם 'בכניסה וביציאה'). המקורות אמנם דומים, וקרבתם אף גרמה למעתיק של כ"י לונדון להחליף את נוסח התוספתא שם בנוסח המשנה שלנו. אך כדי להסביר את המשנה שלנו במשמעות דומה לזו שבתוספתא שקלים עלינו להגיה את גירסתה ולטעון כי המילה 'היו' הראשונה נשמטה ('היו נכנסים והיו יוצאים') ולכך אין תימוכין באף אחד מעדי הנוסח של המשנה. קשה אם כן להקיש מהתוספתא בשקלים ולהניח כי המשנה עוסקת כאן באיזשהו אופן בהיררכיה הפנימית שלפיה היו יוצאים מקבלי הפנים. שאז היה צריך לשנות 'לפי כבודם' ומלבד זאת לתהות מה ראתה המשנה לעסוק בכבוד היוצאים בטקס העוסק בכבודם של הנכנסים. ובכן, נוסח המשנה מוקשה.[255]

פתרון טוב לפשר משפט זה עולה מהבנת טיב הזיקה שבין המשנה לאדוונטוס:[256] המרחק שעברו מקבלי הפנים באדוונטוס ביציאתם מן העיר החוצה לקראת האישיות הנכנסת נקבע לפי חשיבות האישיות הנכנסת. כפי שמתאר יוספוס את האדוונטוס של אספסיאנוס במלחמת היהודים ז, 68: 'למראה האהדה הכללית הרבה לא יכלו עוד אנשי המעמד העליון לעמוד בציפייה הממושכת ומיהרו לצאת מרומא מרחק רב, כדי להיות הראשונים שיקדמו את פניו'. באדוונטוס של טיטוס באנטיוכיה: 'יצאו לקראתו מרחק שלושים ריס ויותר' (מלחמת ז 101). אם כן, 'היציאה', דהיינו המרחק שהיו פוסעים מקבלי הפנים, היה תלוי ב'כבוד' שאותו ביקשו להביע כלפי הנכנסים – בדיוק כמו בטקס האדוונטוס.

מקבילות אלו בין הרכיבים השונים של טקס האדוונטוס לרכיבים השונים של הטקס שבמשנה הן בעיני מעטפת למקבילה העקרונית יותר החושפת את מגמת מחברי תיאור הבאת הביכורים:

אפי' אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס, עד שמגיע לעזרה

המשנה, הבנויה כטקס אדוונטוס של קבלת פני קיסר אכן מתארת בין עולי הרגל שליט הנכנס לעיר, ולא סתם שליט – אלא שליט נוכרי (אגריפס). טקס הביכורים לא רק מעוצב כטקס קבלת פני קיסר רומי, בליבו מסתתר 'קיסר רומי'! אך הופעתו של קיסר זה חושפת את המגמה

---

[255] לעניין טעות הסופר בתוספתא שקלים ראו ליברמן תוספתא כפשוטה, מועד ד, עמ' 694). עוד אעיר כי ברוב כתבי היד הנוסחה היא 'לפי' או 'ולפי' (ק,ד,פ,פא,מ [וראו כתבי היד הנוספים שהזכיר המופיעים במהדורת זק"ש, זרעים, עמ' תל]), אך נוסחה מעניינת ישנה בשני קטעי גניזה (ג4 [קטע גניזה עם ניקוד בבלי] וג5) ובה כתוב 'מפני' או 'ומפני'. לפי גירסה זו הקושיה מסולקת שהרי יש לקרוא את המשפט כולו כאמירה כללית – טעם היציאה הוא 'מפני' כבוד הנכנסים – כדי לכבדן. אולם נדמה שיש לראות בנוסחה זו נוסחה מאוחרת וזאת משום שמלבד כל כתבי היד שהזכרתי, הרי שאלת הירושלמי ביכורים ג:ג, סה, ע"ג [עמ' 359] 'וכי יש קטון וגדול בירושלם? [בחלק מציטוטי הירושלמי אצל הראשונים "ישראל'] אלא כיני מתניתי באוכלוסין לפי רוב נכנסין היו יוצאין', מעידה כי זה הנוסח שעמד בפני אמוראי ארץ ישראל ומה לנו עד נוסח טוב מסוגיה מפורשת בירושלמי. זק"ש כתב כי נוסחת קטעי הגניזה היא טעות סופר (שם, הע' 30) ואפשר אולי להעלות השערה כי אותו הקושי שעמד בפני הירושלמי וגרם לו לגרוס 'רוב' במקום 'כבוד' עמד בפני סופר בבלי שעשה שינוי נוסח קטן שמשנה את משמעות המשפט כולו וכך הפך המשפט ממשפט המתאר ריטואל משתנה התלוי בכבוד הנכנסים לאמירה עקרונית על טעם היציאה

[256] אני מודה לפרופ' Jörg Rüpke מאוניברסיטת ערפורט על סיועו בבירור עניין זה.

העקרונית של הטקס כולו – לעומת הטקס הרומי שבו הנכנס הוא שליט עם צבאותיו שתושבי העיר מברכים אותו לשלום ובכך נכנעים למרותו, המשנה מתארת שליט שנכנס כאחד האדם כאשר סל הביכורים מונח על כתפו – בדיוק כמו עבדי הקיסר המלווים אותו בעת האדוונטוס.

כפי שהערתי לעיל, משפט זה, שכמה חוקרים פרשוהו כתיאור אנקדוטה היסטורית, הוא קביעה נורמטיבית שלפיה 'אפילו (אדם חשוב כ)אגריפס המלך (צריך שיהא) נוטל הסל על כתפו'. דהיינו כבוד המלך בטל והוא כאחד האדם.[257] רעיון זה מואר באור מיוחד במשנה לאור עיצובה כטקס שכל מגמתו לחלוק כבוד למלך הנכנס אל העיר.

המשנה אפוא מתארת טקס של כניעה, אך המכניע והנכנע מתהפכים. לא תושבי העיר נכנעים בפני הקיסר הנכנס לעירם אלא השליט עצמו נכנס כעולה רגל פשוט לירושלים ובכך מביע את כניעתו של המלך לאלוהים.

מסר עקרוני זה הנוגע לריבונות על האדמה הוא תרגום של הכרזת 'מקרא ביכורים' עצמה, שעוסקת בהכרת האדם בבעלותו של אלוהים על הרכוש ועל האדמה. האיכר הנכנס עם רכושו חוזר במילותיו, כפי שהעיר בובר, שבע פעמים על השורש נת"ן ושלוש פעמים מצהיר כי: 'באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו' (כו 3); 'ויתן לנו את הארץ הזאת' (שם 9); 'הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי' (10; ורעיון זה חוזר גם בפסוק 1, 2 ו11). בהצהרת הביכורים נדרש האדם להכיר שוב ושוב בכך שהפירות הם מתנת שמיים. טקס הביכורים מביע אם כן את אדנותו של אלהים (הוא ה'קיסר' האמיתי של טקס קבלת הפנים) על האדמה ועל הפרי, וטקס הביכורים בעיצובו כאדוונטוס מביע מסר זה תוך חתירה תחת תפיסת הכבוד והבעלות של העולם הרומי שבו פעלו חכמים.[258] כיון שנושא פרשת הביכורים הוא שאלת הריבונות והאדנות על הארץ משתמשים חז"ל בטקס האדוונטוס כמודל כדי כדי לחתור תחת תפיסת הכבוד והבעלות של

---

[257] וראו ניסוחה ההלכתי המובהק של אותה הלכה בתוספתא ביכורים ב, י: 'כל הדרך כולה הרשות בידו ליתנו לעבדו או לקרובו עד שמגיע להר הבית. הגיע להר הבית אפי' אגריפס המלך נוטל את הסל על כתיפו ונכנס עד שמגיע לעזרה'.

[258] לדוגמאות נוספות בספרות חז"ל של שימוש בריטואלים הלקוחים מהעולם הרומי והיפוכם כדי לחתור תחת משמעותם כחלק מדפוסי שיח של התנגדות לתרבות השלטת ראו בויארין, תעלולנים; פורסטנברג, ביטול עבודה זרה. דוגמא מזעזעת של תיאור אלוהים בדמותו של הקיסר בלא היפוך ערכים מצויה במשל האתליטין שבבראשית רבה כב ט (מהדורת תיאודור-אלבק, כרך א' עמ' 216) שבו מומשל האל הניצב בין קין להבל לקיסר המשתעשע מהאליטין הנאבקים למוות ועל כך אומר המדרש 'קשה הדבר לאמרו ואי איפשר לפה לפרשו'. (להוראתה של נוסחה זו ראו הלברטל, אלמלא מקרא כתוב, לפירוש מדרש זה ראו שם, עמ' 43 – 44). דימויו של אלוהים לקיסר הוא גרוטסקי. כפי שכותב יהושע לוינסון: 'הוא (האל, הי"מ) מוצג לא כהיפוכו של הקיסר אלא כתאומו, גם שליט בלעדי וגם אכזרי וצמא לדם. מה שמתבקש כאן על פי קונוונציות המשל ואינו הוא אמירה כמו 'לא כמדת בשר ודם מדתך', או, 'בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם'. הרושם הגרוטסקי החזק שהמשל יוצר הוא תוצאה מטשטושו של הגבול בין האני ל'אחר'. הוא מבקר את האל <u>דווקא בכך שאיבד את זהותו ונעשה דומה לקיסר הנהנה מן הדם השפוך</u>. באופן אירוני, אם החקיינות הכפויה שמומחזת בזירה נועדה למחוק את שונותו של ה'אחר', ר' שמעון בן יוחאי מאמץ את הדגם של התרבות האחרת <u>כדי להראות עד כמה האל עצמו נעשה ל'אחר', וכמו הקיסר גם הוא נהנה מן המוות בזירה</u>' (לוינסון, אתלט האמונה, עמ' 84). ניתוחו המפורט של לוינסון את משל האתליטין (ומקורות מדרשיים קרובים לו) מדגים עד כמה מסוכן השימוש במודלים תרבותיים של התרבות השלטת משום שאלו מפעפעים אל תוך הנמשל ומעצבים אותו. ובהקשר של משנת ביכורים יש לשים לב לכך שלצד ההתנגדות לשלטון הרומי המשתקפת במיקומה של ה'מלך' כעולה רגל הנושא סל ביכורים על כתפיו הרי דרכי הכיבוד עצמן הן רומיות לחלוטין. ומשכך משתקפת קבלת פנים הבנויה לפי היררכיות רומיות (גילדות מקצועיות, הנהגה אזרחית של העיר) המבטאות הפנמה של <u>האופן</u> שבו מכבדים שליט אל תוככי תיאור הריטואל היהודי.

העולם הרומי בו הם פועלים. היפוך המשמעות נעשה באמצעות הצבתו של המלך (ושוב, הנוכרי!) בלב הטקס, כשהוא צועד עם סל הביכורים על כתפו כעבד רגיל, ושניהם, המלך והאדם הפשוט עולים להר ה' באופן שווה.[259]

2.5.3 תקדימים לשימוש באדוונטוס כמודל ספרותי

שימוש במודל האדוונטוס כמודל ספרותי כדי לחתור תחת משמעותו המקורית איננו תקדים של המשנה. שעיה כהן הראה כי סופר קדמוניות היהודים (יא, 326-336),[260] תיאר את המפגש בין ידוע (הכוהן הגדול) לבין אלכסנדר הגדול בין השאר לפי מודל האדוונטוס:[261] 'ואז הודיעו אלוהים דבר בחלום שיתחזק ויקשט את העיר בזרים ויפתח את השערים ויקבל את פניהם כששאר האנשים לבושים לבנים והוא והכוהנים בבגדיהם כחוק' (שם, 327). כפי שהסביר כהן, המחבר השתמש באופן מודע באדוונטוס כמודל ופרטי הטקס לקוחים מהטקס הרומי.[262] סופרים נוצריים תיארו את כניסת ישו לירושלים כמעין מקבילה לטקס האדוונטוס האימפריאלי.[263] ישעיהו גפני אסף מקורות שונים בספרות המדרש המעידים על היכרות עם הטקס ושימוש ספרותי בו.[264] בכל המקרים הללו השימוש באדוונטוס כמודל ספרותי נעשה לצורך חתירה תחת משמעותו המקורית. כך בתיאור הספרותי של ביקור אלכסנדר נאמר: 'וכששמע שהוא לא רחוק מהעיר יצא עם הכוהנים והמון האזרחים וערך את קבלת הפנים בשוותו לה הוד קדושה <u>שלא כפגישתם של שאר העמים</u>' (קדמוניות, יא, 329). דהיינו היהודים לא הוציאו את 'פסלי האלים' אלא את 'ציץ הזהב שבו כתוב שם האלוהים' (שם, 331). ההבדל אינו רק בפרטים הטכניים של הטקס אלא במהותו. כפי שהעירה שלומית מאלי, בסיפורי המפגש

---

[259] מעניין לציין כי לפי התיאוריה של אוואנס בנוגע למקבילות הספרותיות בין לוקאס (9, 51 – 18, 14) לבין ספר דברים (א-כד) המקבילה לפרשת הביכורים נמצאת בסיפור על אודות הפרושי והמוכס שהלכו למקדש להתפלל (לוקאס 18, 9 – 14). את המקבילות התוכניות והלשוניות בין הפרשיות ניתח קרייג אוונס (אוונס, הפרושי והמוכס). המסר המפורש בסופו של הסיפור הוא: '...because everyone who exalt himself will be humbled and the one who humbles himself will be exalted' (לוקאס, 18, יד). הטענה של הסיפור המשתמשת (לדעת אוואנס) בפרשת הביכורים נוגעת לאופן הנכון שבו יש לגשת אל המזבח – ללא תחושת ערך עצמי. דגש זה קרוב למסר שהצענו בנוגע לטקס קבלת הפנים ולתיאורו של אגריפס. וראו עוד, אוואנס, הפרושי והמוכס.

[260] כהן קיבל ותיקף את דעתו של ביכלר שלפיה הקטע המתאר את מסע אלכסנדר (יא, 302-345). מורכב ממספר מקורות שאינם תלויים זה בזה (כהן, אלכסנדר; אבל השווה גולדשטיין, אלכסנדר, לענייננו חשוב כי שני חוקרים אלו הסכימו שהקטע המתאר את האדוונטוס הוא 'סיפור ממקור יהודי')

[261] ראו כהן, שם, עמ' 44-45.

[262] כהן, אלכסנדר, עמ' 47, וראו גם עמ' 55 הע' 40. לניתוח נוסף של הסיפור ראו גולדשטיין, אלכסנדר, 88-89.

[263] ראו למשל יוחנן יב 12 – 15 וראו מקורמק, טקסים, עמ' 18. לניתוח המקורות הנוצריים ראו מקורמק, שינוי, 721-752; סיברצ'אב, אידיאולוגיה אימפריאלית, עמ' 93.

[264] ראו אצל כהן, שם, עמ' 55 הע' 40. וראו מכילתא דר"י מסכתא דשירה, פרשה א [עמ' 119]; פסיקתא רבתי פרק כא ב (מהדורת איש שלום, עמ' ק; ויק"ר ל [מהדורת מרגליות עמ' 704 – 705]).

בין אלכסנדר ליהודים יחסי הכוחות מתהפכים. טקס ׳האדוונטוס׳ אינו מסתיים בכניעה של הכוהן הירושלמי לפני אלכסנדר אלא להיפך – המלך נכנע בפני הכוהן. השימוש באדוונטוס מאפשר לסופר לחתור תחת מהות הטקס כדי להביע את יחסי הכוחות האמיתיים בעיניו בין המלך לכוהן.[265] באותו האופן, באמצעות השימוש החתרני בטקס האדוונטוס כמודל ספרותי, מחליפים חז״ל את דמותו של הקיסר הנכנס עם צבאותיו בדמותו של עולה הרגל הנושא פירות ובכך מבטאים את תכלית פרשת מקרא ביכורים העוסקת בהכרת אדנותו של אלוהים, ולא הקיסר, על האדמה ופירותיה. פרשנות ויזואלית זו לפרשת מקרא ביכורים נושאת בחובה משמעות פוליטית. חכמים חיו במרחב שבו הכבוד, הגבורה והעוצמה מזוהים עם רומא. מלך הכבוד הוא קיסר הרומאים ואילו אלוהי היהודים הוא אילם השומע עלבון בניו ושותק (מכילתא דר״י, בשלח, פרשה ח, [עמ׳ 142]), מלך אביון ה׳שבוי ברומא׳ שכוחו בשתיקתו וגבורתו בענוותנותו.[266] באמצעות תיאור מקדש זה יוצרים חז״ל תמונה של ׳עולם הפוך׳ שבה חוזרים יחסי הכבוד לתיקונם והקיסר עולה לרגל אל אלוהי ירושלים.

[265] ראו מאלי, אור, עמ׳ 53 ושם ספרות נוספת.

[266] כפי שאורבך כותב ׳ויכוח זה על יכולתו הכוללת של אלהי ישראל נודעה לו אקטואליות מיוחדת עם חורבנו של המקדש, ונטילת העצמאות מישראל. ויש לנו תעודות עליו שני הצדדים. מורי העם שניטלה עצמאותו, שנכבשה ארצו ושנחרב בית מקדש, העומדים ומכריזים, שאלהיהם הוא כול יכול והוא ׳רבון כל המעשה ׳גבורה ודינמיס אם אית באלהכון הוא ישיזבינכון מן ידיי (אורבך, חז״ל, עמ׳ 76 – 77) התבוסה בשדה הקרב מביעה את חולשתו של אלהי ישראל וזו עומדת בניגוד לדימויו המקראי והמדרשי (שרמר, מדרש והיסטוריה, עמ׳ 6 – 7 ושם ספרות נוספת) וחז״ל התמודדו עם בעיה זו באופנים מגוונים (ראו אורבך שם; שרמר, שם; בר, חורבן) אפשר עתה למנות את פרק ג׳ של ביכורים כחלק מדיאלוג זה. בלשון מטאפורית אומר כי אם אלוהי היהודים הוא שבוי במחנה העבדים הרומאים (ראו לעיל הערה 98) הרי פרק ג׳ של ביכורים מוציא אותו מהשבי ומושיב אותו שוב על כסאו לקבל את פני הקיסר העולה אליו לרגל.

2.6 סיכום הפרק

ר' אפרים יצחק לייבוש (בעל 'משנה ראשונה') בפירושו לפרקנו תהה מדוע התייחדה מצוות הביכורים בדינים ובטקס המתואר במשנה שהרי 'לכאורה היה נראה שכל הדינים הללו יש לנהוג גם כן במביאין מעשר שני לירושלים, דמאי שנא. וכן הא דקתני לקמן: 'בפחות והגזברים יוצאין לקראתם' כו' כל זה ראוי לנהוג גם כן במעשר שני וכן בעולי רגלים. וצריך עיון אמאי לא תני לה התם' (משנה ראשונה, ביכורים, פרק ג, אות ב). התשובה ההיסטורית לשאלה למדנית זו היא שאכן ככל שניתן לשחזר ביכורי הפירות לא זכו לטקס מיוחד משלהם. וכפי שספר מכבים א (ג, מט-נ) מתאר, יהודים היו עולים באופנים דומים עם מגוון מתנות הכהונה בידיהם: 'ויקריבו את בגדי הכהונה ואת הבכורים ואת המעשרות ויקימו את הנזירים אשר מלאו ימיהם ויקראו בקול אל השמיים לאמור מה נעשה לאלה ולאן נובילם'.[267] והמקור לטקס המיוחד המתואר במשנה אינו נעוץ בתיעוד היסטורי של מנהג ייחודי זה או אחר שנגע לביכורים. אלא שרק הביכורים זכו לפרשת 'מקרא ביכורים' חגיגית בתורה ו'סדר הביכורים' שבמשנה עיקר הורתו באותה הכרזה שבתורה ולא במנהגים ייחודיים להבאת הביכורים בימי הבית. עיקרו של הסיפור המתאר את העלייה לפי 'ערי מעמד' ואת התמזגותו של היחיד בשיירת העולים נועד להביע את הטקסט הדקלרטיבי של 'מקרא ביכורים' כסיפור היסטורי הנושא בחובו את אותן המשמעויות. ובאותו האופן, טקס קבלת הפנים המעוצב בדמות של טקס האדוונטוס הרומי תוך חתירה והיפוך משמעותו המקורית נועד להביע את המסר המקראי הנוגע לאדנות אלוהים על האדמה ועל פירותיה.

אם כן תיאור טקס הביכורים הוא מדרש תנאי מיוחד הרוקם תמונה אידילית שמרכיביה היסודיים לקוחים מן המקרא, כדי להביע את פרשנותם של התנאים למצוות הביכורים. העובדה שחכמים עיצבו את חלקו השני של הטקס בדמות הריטואל הרומי נובעת לדעתי מכוחו העז של הטקס לכונן משמעות. חז"ל אינן מסתפקים במסר של פרשת מקרא הביכורים אלא מעצבים טקס דמיוני בעל עוצמה ספרותית בלתי רגילה ששיאו בדמותו של המלך הנכנס כעולה רגל לירושלים. שכיחותו וחשיבותו של טקס האדוונטוס הופכים את היפוכו של הטקס למכשיר חינוכי רב-משמעות עבור הקורא בן המאה השנייה החי בעולם שבו הקיסר הוא אל ואלוהים כבר אינו שולט על אדמתו ועמו. באמצעות כוחו של הסיפור לפעול על הדמיון מהפכים חכמים תמונת מצב זו ומציעים לה אלטרנטיבה.

---

[267] וראו הדיון לעיל אם המונח πρωτογενήματα מורה על ביכורי פירות (וראו רפפורט, מקבים, עמ' 151; ברנטון ספטואגניטה, מקבים, עמ' 147; גולדשטיין, מקבים, עמ' 256 ועמ' 263; זרווס, מכבים, עמ' 484).

2.7 נספח: 'אעין וביכורים'

בהלכה עתיקה שהשתמרה הן בסכוליון למגילת תענית הן בכמה סוגיות שבירושלמי נאמר: 'וכל המתנדב קרבן למקדש, אפי' עצים, פטור מן ההספד באותו יום. לכך הוא אומ' ואנש דילהוין עלוהי אעין[268] או בכורין' (סכוליון למגילת תענית, כ"י פארמה, [עמ' 80]).[269] קביעת הסכוליון כי מי שמתנדב קורבן למקדש פטור מהספד נסמכת על הלכה ארמית קטועה וקדומה: 'ואנש דילהוין עלוהי אעין או בכורין'.[270] אפשטיין סבר כי הלכה זו, המתייחסת למי ש'עליו עצים או ביכורים', מקורה במגילת תענית עצמה,[271] אך ורד נעם כבר העירה כי מלבד הקושי הלשוני לשייכו למשפט שמעליו (שנחתם במילים 'דלא למספד בהון') הוראתו נסובה על הגבלת ימי תענית מלחול על 'מי שיש לו יום טוב פרטי קבוע מראש – הבאת עצים וביכורים למקדש – בטרם הוכרזה תענית',[272] ולא כהגבלת ימי השמחה המופיעים במגילה עצמה. לכן הסיקה נעם כי מדובר בברייתא בת סוגה חיצונית ששולבה בתוך הסכוליון ומקורה ברובד ביאורי קדום של המגילה מימי הבית.[273]

הברייתא פוטרת את האדם המביא ביכורים מתענית. אך אימתי הבאת ביכורים זו מתרחשת? להבנתי, עצם הניגוד שבין קביעת התענית הכללית לבין מצבו של האדם הפרטי שיש עליו 'אעין או ביכורין' מוכיחה כי הבאת הביכורים משקפת מצב פרטי. כשם שאדם יכול לנדב קורבן למזבח

---

[268] 'אעין' אינו מופיע בכ"י פארמה של הסכוליון ומופיע בציטוטי הברייתא שבירושלמי.

[269] המשפט הארמי שבו אנו עוסקים מופיע בכ"י פארמה של הסכוליון. הלכה זו מצוטטת גם בירושלמי במספר מקומות: 'כהדה דתני להן (כל) אינש די יהוי עלוי אעין וביכרוין. האומר הרי עלי עצים למזבח וגזירין למערכה אסור בספד ובתענית ומלעשות מלאכה בו ביום'; (ירושלמי פסחים ד:א ל ע"ג [עמ' 515]; מגילה א:ג ע ע"ג [עמ' 743]; חגיגה ב:ד עח ע"א [עמ' 789]). לשינויי הנוסח בין סוגיות הירושלמי ובין כתבי היד השונים שלהם ראו נעם, תענית, עמ' 378. לאחרונה נתגלה דף שלם חדש של מגילת תענית בכריכת קודקס 39c/4 בספריית המנזר הבנדיקטיני בסנט פאול באוסטריה. דף זה המתוארך קודם לשנת 1300 לס' פורסם בידי רוזנטל (ראו רוזנטל, דף חדש) והוא מכיל אף הוא ציטוט של ברייתא ארמית עתיקה זו שבה אנו עוסקים כך: 'זמן עצי כהנים דילא למספד ואינש דילהון אעין או ביכורין'. רוזנטל כינה אותו $א_S$ וכך גם נעם בתגובתה (נעם, דף חדש), וכך אצטט ממנו להלן.

[270] ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 338-340 שהצביעה על קרבתה הלשונית של ברייתא זו ללשון ההלכתית שנמצאה על הגלוסקמה שבנחל קדרון. לזרותה של הלכה זו בהקשרה הנוכחי ראו נעם, תענית, עמ' 220, הע' 34.

[271] 'כי זה (היינו 'כל אינש דיהוי עלוהי וכו') שייך בלא ספק (!) ל'מגילה' אבל הקשר הופסק על ידי התלמוד ושולב בתוכו' (אפשטיין, זמן עצי כהנים, עמ' 3).

[272] נעם טענה כי הקשרה המקורי של הברייתא הוא הגבלה לרשימת תעניות. לדבריה הגבלה זו של תחולת התענית על הציבור מקבילה להגבלה דומה החותמת את מגילת תענית 'להן אנש דאיתי עלוהי <מן קדמת דנא> אסיר בצלו'. היינו כשם שמגילת תענית מגבילה את תחולת ימי השמחה ביחס לאנשים שיש להם נדר מוקדם כך ההלכה המצוטטת בירושלמי מגבילה את תחולת התענית על אנשים שיש להם מועד שמחה קודם. ראו נעם, דף חדש, עמ' 416-417. וראו גם אצל רוזנטל, דף חדש, עמ' 366-367. ההלכה עצמה החותמת את מגילת תענית פורשה כבר בבבלי תענית יב ע"א וכפי שכתב דוד הנשקה 'למעלה מאלף שנה, מתקופת הגאונים ועד ימינו, מתלבטים החכמים בביאור הדברים' (הנשקה, סיומה, עמ' 120). הנשקה ונֹעם הלכו בעקבות רוזנטל שתרגם את 'להן' כ'חוץ מן' ואת 'יסר' כ'איסר', דהיינו נדר תענית ו'בצלו' היינו 'בנדר' (רוזנטל, בירורי מלים, עמ' לו-מא), ולכן תרגומה של ההלכה היא כי גזירות המגילה (איסורי תענית) אינן חלות על מי שיש עליו איסר (=ייסר) בשבועה (=בצלו) (הנ"ל, שם, עמ' 121; עמ' 123). בנוביץ (שבועות שתים, עמ' 46) העיר כנגד פירוש זה כי 'צלו' במובן נדר לא מתועד אף לא במקבילה אחת. ולכן פירש את המילה 'איסר' כמונח טכני שפירושו קבלת תענית יחיד ואת המילה 'צלו' כפשוטה דהיינו כקבלת תענית ללא לשון הפלאה בשעת התפילה ביום שלפני התענית כדעת שמואל בבבלי תענית יב ע"א (ולפי בנוביץ גם כדעת רב) ראו הנ"ל, שם, עמ' 46 – 48.

[273] ראו נעם, דף חדש, עמ' 416. רוזנטל כתב כי הימצאותו של המשפט ב$א_S$ מחזקת את הרושם שכ"י פארמה ציטט מהמגילה עצמה.

ברצותו כך הוא יכול להביא ביכורים למזבח וביום הבאתו הוא פטור ממספד ותענית.[274] ומבחינה זו אני יכול למנות הלכה קדומה זו כמקור נוסף העומד בניגוד כלשהו לעליות הציבוריות והמסודרות שבמשנה.

מאידך, אפשטיין כבר טען כי האזכור המשותף של ה'אעין' (היינו קורבן עצים) וה'ביכורים', הוא ראיה לקשר ההדוק שבין השניים, קשר שמשתקף לדעתו גם בתוספתא הדנה בשניהם יחד:

> זמן עצי הכהני' והעם בתשעה,[275] וטעונין לינה. (לא) והיו[276] מתעסקין בהן כדרך שמתעסקין בבכורין (תוספתא ביכורים ב, ט)

לדעת אפשטיין העובדה שהתוספתא נזקקה להבחין בין העצים לבין הביכורים מלמדת כי ברקע לה נמצאת משנה העוסקת בהבאת עצים וביכורים גם יחד, ולכן נזקקה לקבוע כי את העצים, בשונה מהביכורים לא צריך להביא ברוב עסק.[277] כפי שהראה אפשטיין, תיאור משותף כזה של 'עצים' ו'ביכורים' יחד נמצא ברשימת מועדי הבאת העצים ששוקעה במשנת תענית ד, ה.[278]

---

[274] נעם עצמה פירשה באופן אחר וראתה בהלכה פטור מתענית למי שיש לו 'יום טוב פרטי קבוע מראש, בטרם הוכרזה תענית' (נעם, תענית, עמ' 338). את פירושה אפשר לתמוך במידע שיש לנו על קרבן העצים שהיה מובא 'לעתים מזומנות' (ראו להלן). אמנם יש לתהות – גם אם המשנה בתענית ד, ה המונה מועדי הבאת עצים בתאריכים מסויימים משקפת מועדים משפחתיים שבהם המשיכו בפועל להביא עצים (ולא ימי זיכרון בלבד לכבוד אותם המשפחות, וראו להלן) מניין שההלכה שלפנינו עוסקת במועדים אלו? מדוע לא נוכל לפרש כי ההלכה מדברת על נדבת עץ וולנטרית? אזכורים של הבאת 'עצים' למזבח בהקשרים שונים מופיעים בספרות בית שני גם ללא זיקה לתאריך ראו למשל ברית דמשק יא, 18-20 [קימרון, החיבורים העבריים, א, עמ' 46] האוסרת לשלוח למזבח 'עלה ומנחה ולבונה ועץ'. קרבן עץ זה אינו קשור לתאריך מסוים (על הלכה זו באופן כללי ראו יאסן, חוק, עמ' 224-229). כנה ורמן כתבה בצדק הציעה כי הקביעה של נחמיה המתארת את הבאת העצים 'לעתים מזומנים' נובעת מכך ש'נחמיה, שהתמודד עם בעיית מימון סדיר של הפולחן הציבורי, ניסה לנתב את המסורת העממית הזאת לצורכי המקדש...הוא השאיר לכאורה את המנהג העממי להביא עצים בלא שינוי אך הפך אותו לחלק ממימון הפולחן הציבורי במקדש' (ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 336) בצדק כותבת ורמן כי ההלכה הפוטרת את מביא העצים מתענית סביר לראות בה שיקוף של מצב של תרומה ספוראדית של עצים. ועל רקע זה מבקש נחמיה, בתקופה מסוימת, להמיר את המנהג העממי המשתקף בהלכה הארמית שלפנינו, לנוהג שיש לו לוחות זמנים ברורים.
מאידך, הנוסח 'דילהוין עלוהי' מתפרש היטב לפי נעם כמתייחס למועד קבוע מראש המוטל על האדם מקדמת דנא (ולא כנובע מהחלטה פתאומית להביא ביכורים או עצים). אכן, בהלכה הדומה שבחתימת תענית נאמר 'להן אנש דאיתי עלוהי אסיר בצלו' (כ"י פארמה, וראו שינויי נוסחאות אצל נעם, עמ' 130) או 'דאיתי עלוהי מן קדמת דנא' (כ"י אוקספורד) או 'די איתי' בכ"י בית המדרש לרבנים 10484 או 'דיהוי' בירושלמי. לכל הגירסאות ההלכה מתייחסת לנדר שיש על האדם קודם לכן (ראו רוזנטל, בירורי מילים עמ' מא). אך גם אם נניח ומבחינה לשונית נוסח זה מכריח לפרש כי העצים מוטלים על האדם מקדמת דנא. הרי שביחס לביכורים אין הדבר מוכרח, שהרי אפשר להלום נוסח זה מעצם מעמדם של הביכורים כחובה המוטלת על האדם מקודם לגזירת התענית בעצם היותה דין תורה. עוד אזכיר כי הכתוב בנחמיה מחלק באופן מאוד ברור בין 'קרבן העצים' המובא לעיתים מזומנות' – היינו לעיתים קבועות (י 35) לבין 'בכורי אדמתנו ובכורי כל פרי כל עץ' המובאים 'שנה בשנה' היינו מידי שנה (שם 36) וקשה לי לאור זאת לומר שהיו 'מועדים' של ממש לביכורים.

[275] בדפוס: 'בתשעה באב'

[276] תיקנתי את הגירסה על פי ליברמן, תוספתא כפשוטה, ב, עמ' 849 – 850. ליברמן סומך את דעתו על גירסה המשתקפת מדברי הראשונים. לדעתו פירושו של רבינו יהונתן לתענית, המעתיק את תיאור קבלת הפנים של ביכורים כהסבר לביטול המעמד ביום הבאת העצים, מוכיח שלפניו עמדה גירסה הפוכה של התוספתא. לכן את הגירסה שלפנינו מסביר ליברמן כאשגרה מהביטוי שמופיע בהלכה ח (לא היו מתעסקין בהן בחזירתן).

[277] ראו אפשטיין, מחקרים, עמ' 3 ושם הע' 14. לפי תיקון הגירסה של ליברמן יש להביא באותו אופן, היינו בעסק גדול. על הנוהג להזכיר את הביכורים והעצים יחד ראו רשימת המקורות המורחבת אצל מנדל, תענית, עמ' 169, הערה 89.

[278] הרשימה מופיעה אגב הדין של אי-קיום מעמד בימים מיוחדים שבהם אומרים הלל/מקריבים מוסף/קורבן עצים ולכן מבטלים את ה'מעמד'. דין זה מופיע גם בחתימת הרשימה: 'באחד בטבת לא היה בו מעמד שהיה בו הלל וקרבן מוסף וקרבן עצים'. לא ברור על מה משנה זו מוסבת. האם ביטול ה'מעמד' מוסב על אנשי מעמד שבירושלים. מלשון המשנה משמע שרק הכוהנים והלויים עולים לירושלים, ואין בדבר טעם כלל, שהרי כל תקנת המעמדות היא שיהו נציגי הציבור עומדים בירושלים. בתוספתא (תענית ג (ד), ג [ליברמן עמ' 337]) נאמר 'וישראל שבאותו משמר <u>שאין יכולין לעלות לירושלים מתכנסין לעריהן וקורין מעשה בראשית'</u>, משמע כי חלק מהישראלים אכן עולים לירושלים. על כל פנים קריאה במעשה בראשית מוזכרת במפורש ביחס לאלו שמתכנסים בערים. ואם כן יש לשאול מהו המעמד שבטל? הריטב"א (חידושי הריטב"א תענית כו ע"א [הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' קעה]) הסביר כי ביטול המעמד מתייחס רק לאותן שבירושלים 'שהיו טורדין אותם לעמוד על הקרבן'. דהיינו הטרדה שנבעה מהקיום החגיגי של ההלל/קרבן העצים ביטלה את המעמד. והגאונים פירשו 'וזה שנדחה מעמד מלפני הלל... כדי לעשות הכר להלל

המשנה עוסקת במועדי הבאת עצים אך בנוגע לט״ו באב מציינת גם את 'בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות'. מועדם של 'בני קוצעי קציעות' מוסבר בתוספתא (ג, ז) כזיכרון ל'יראי חטא' שהביאו ביכוריהם למרות ששהושיבו 'מלכי יוון פרסדיאות על הדרכי' שלא לעלות לירושלים'.[279] על סמך סיפור מדרשי זה קבע אפשטיין כי הרשימה שבמשנה היא 'רשימה של מביאי קרבן העצים ומביאי ביכורים' והורתה של הרשימה בזיקתם ההדדית.[280] על סמך דבריו הציע שמואל ספראי כי צירופם של ביכורים ושל קרבן עצים אינו בהכרח מחמת שהביאום כאחד באותו זמן אלא מחמת הדמיון הרב שביניהם, והציע שחזור היסטורי שלפיו 'משפחות או מחוזות היו עולים בעתים מזומנות לירושלים בייחוד בימות הקיץ'.[281] אבל הדילוג שבין העובדה הספרותית (זיקה בין תיאור הבאת העצים להבאת הביכורים) לבין השחזור ההיסטורי (אופן הבאה דומה) אינו הכרחי. ספראי, לשיטתו, מסתמך על התיאור שבביכורים ג, מרכיבו על שברי המסורות שבחז״ל, וכך עולה לו דמיון בין הבאה משפחתית של עצים לבין הבאה מחוזית של ביכורים. אך זהו שחזור מלא בספקות.

ראשית, האם ברי לנו כי רשימת מועדי העצים לכשעצמה משקפת פרקטיקה נוהגת של הבאת עצים? ואם כן באיזה שלב? יוספוס מתאר חג עצים שמתקיים רק במועד אחד בלבד (ט״ו או י״ד אב), הוא המועד היחיד המוזכר במגילת תענית ובמשנת תענית כחג ציבורי.[282] אם כן סביר יותר

ולמוסף ולקרבן העצים ולחלוק להן כבוד ביומן' (ראו שם הע' 73). אבל אפשר לפרש את ביטול ה'מעמד' דווקא ביחס לאנשי מעמד שנשארו בעריהם, שהרי קריאת מעשה בראשית הוזכרה במפורש רק ביחס אליהם, ואם כן נפרש את המשנה כולה כמתייחסת לדיני תפילה (ולאו דווקא בימי הבית). על כל פנים קונטקסט הלכתי זה של הרשימה סביר שהוא מאוחר. עיקר סיבת מניית התאריכים השונים שבמשנה מוסבר במפורש בתוספתא (תענית ג, ה) השואלת: 'מה ראו עצי כהנים והעם לימנות') ומשיבה כי ימים אלו הם הימים שבהם למשפחות מסוימות יש 'זכות' להביא עצים למזבח בשל מאמציהם להביא עצים למקדש בשעת מחסור 'כל שעה שירצו' (כך בכ״י ערפורט וראו ליברמן [תוספתא כפשוטה, חלק ה, עמ' 1111]). לאור זאת יש לתהות האם ראשיתה של הרשימה בקביעת ימי 'זכות קדימה' למשפחות להביא עצים או עיקרה בהלכה המוספת לה רק בתוספתא (תענית ג (ד), ו) כי 'אותן ימים אסורין בהספד ובתענית') ואם כן זו רשימה דומה במהותה למגילת תענית. וראו נעם, דף חדש, עמ' 415, הע' 4. לדעת אפשטיין קדמה רשימה זו למגילת תענית (ראו אפשטיין, זמן עצי כהנים, עמ' 5), רעיון אותו אישה לאחרונה נעם (דף חדש, עמ' 420) לדבריה 'רשימת תאריכים זו שבמשנה דומה למדי לרשימה שבמגילת תענית: קבוצת תאריכים האסורים בתענית ובמספד, הגם שאינם חגים מן התורה'. התהליך ההיסטורי לדבריה הוא קביעת המועדים הפרטיים כימים אסורים בחג ומספד – העברת הלכה זו למועד חג העצים הציבורי (ט״ו באב) ומכאן גזירתו לתאריכים ציבוריים אחרים.

279 דפוס ראשון 'פרדסאות'. ערפורט 'פרדסיאות'. לונדון – 'פרסדאות'. ירושלמי ליידן 'פרסדאות'. ופירושו כפי שהסביר ליברמן (תוספתא כפשוטה ה, עמ' 1113) πραισίδια היינו 'משמרות הגבולים'. ובנוסח הסכוליון על פי כ״י אוקספורד (מהד' נעם, עמ' 80- 82]) '...מה הם גונבי עלי גונבים העלי והבכורים בימי ירבעם בן נבט שהושיב משמרות שלא יעלו ישראל לרגל והיו הם מעטרין סליהם בתאנים ועלי עץ על כתפיהם מצאו משמרות ואמרו להם להיכן אתם הולכין אמרו להם למקום פלוני לעשות צמוקים במכתשת שלפנינו ובעלי שעל כתפינו הגיעו לירושלים הורידם והניחום לפני המזבח והסלים לביכורים והגוזלות לקיץ המזבח'.

280 אפשטיין, זמן עצי כהנים, עמ' 3.

281 ספראי, העליה, עמ' 223.

282 'חג עצים' מוזכר אצל יוספוס מלחמת היהודים, ב, 425 [עמ' 276]. בפיסקה הבאה (430) כתב יוספוס כי 'ביום המחרת, חמישה עשר בחודש לואוס, התסערו על האנטוניה'. לפי זה חג קורבן העצים היה בי״ד אב לשיטתו. ישראל שצמן כתב כי יוספוס טעה כנראה ביום אחד זאת כדי להשוות את פיסקה 425 עם מסורת חז״ל (ראו מלחמת, מהדורת אולמן, עמ' 277 וראו מייסון, מלחמת, עמ' 324, הע' 2671). על כל פנים יוספוס כתב כי יום חג העצים היה היום 'שבו נהגו כולם להביא עצים אל המזבח כדי שלעולם לא יחסר חומר בערה לאש, והיא אכן אינה כבה ובוערת תמיד. [המורדים] מנעו מיריביהם להשתתף בעבודת קודש זו...'. קריאה דווקנית של יוספוס עומדת בסתירה למשנה המציינת ריבוי מועדים, שאפשר ליישבה על פי שיטתו של אפשטיין כי התאריכים שבמשנה הם תאריכי זיכרון ובפועל מועדי העצים הצטמצמו. על כל פנים אפשר ליישב ולומר כי מועדים אחרים נהגו וט״ו היה המועד המרכזי וראו גם מייסון, מלחמת, עמ' 324, הע' 2672). לעדותו של יוספוס ושל מגילת המשנה מצטרפים דברי ר' שמעון בן גמליאל במשנה האחרונה של מסכת תענית: 'לא היו ימים טובים לישי' כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים שבהן בני

שמועדי העצים המוזכרים במשנה הם מועדי זיכרון (כמו רשימת התאריכים הדומה שבמגילת תענית) לאותן משפחות שהביאו עצים בימי שיבת ציון ולא ייצוג של 'עליות מחוזיות' בשלהי ימי הבית. ראיה לכך עולה מתמיהת התוספתא 'מה ראו זמן עצי כהנים והעם לימנות' (תענית ג, ה) ומהסברה 'שכשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה' דהיינו מועדים אלו הם מועדי זיכרון לזכר מאורעות העבר ולא תשתית כרונולוגית המחלקת את העם לבתי אבות כמתואר בנחמיה.[283] ייתכן כי הבאת העצים באופן מוסדר על ידי בתי אבות המשיכה ונהגה גם בתקופה הרומית המוקדמת. וייתכן כי רשימת המשפחות משקפת אך ורק חגי זיכרון לימים עברו. כך או אחרת אין בסיס של ממש לשחזר את מנהג הבאת הביכורים לפי מנהג הבאת העצים שהוא עצמו לא ידוע לנו. לדעתי, את האזכור המשותף של הביכורים וקורבן העצים אין צורך להסביר לאור הנחת זהות באופן הבאתם. אפשר להסתפק ולומר כי הם נידונים ביחד משום האזכורים המשותפים שלהם בספר נחמיה – המקור המכונן של דין קורבן העצים.[284]

ירושלים יוצאין ובכלי לבן שואלים שלא לבייש את מי שאין לו' (לנוסחי המשנה ראו מנדל, תענית, עמ' 147 – 148 ושם דיוני נוסח נוספים בגוף המאמר) מנדל (שם) שיחזר את נוסחה המקורי של מימרת רשב"ג ולפי שיחזורו השמחה של ימים טובים אלו לא נבעה מהמפגש בין בני ירושלים לבושי כלי הלבן ובנות ירושלים המחוללות אלא בני ירושלים ובנות ירושלים יצאו בשמחה בשל שמחת העיר בימים אלו. לאור מסקנה זו הציע מנדל כי האירוע המשמח הנחגג במשנה הוא קרבן העצים המוזכר במשנת תענית ד, ה שאכן מתוארת בדברי יוספוס שהזכרנו כיום של שמחה מיוחדת. מגילת המקדש מזכירה מועד עצים ציבורי אחד המתקיים בחודש סיון (ראו מגילת המקדש, כג, שורות 3 – 8 [מהדורת קימרון, עמ' 37]). כפי שורמן מסבירה נקודת המוצא ההלכתית העומדת מאחורי המעוד החד-שנתי שבמגילת המקדש מתבארת לאור חוק המופיע בספר היובלים כא 13 : 'ולא תשים עץ בלוי כי יצא ריחו כי אין עוד ריח עליו כבראשונה' דהיינו לעצי המקדש יש תאריך תפוגה ומסתבר כי מועד העצים של מגילת המקדש מתפקד, בדומה למועדי הביכורים, כיום שממנו ואילך אסור השימוש בעץ שהובא בשנה שלפני כן (ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 335). ממועד זה כמובן אין להסיק על היעדר הבאה של עצים בתאריכים אחרים. להפך, מגילה 4Q365, קטע 23 מתארת הבאת עצים 'בבואכמה אל הארץ' עבור 'כול מלאכ]ת] [הב]ית אשר תבנו לי' ולמועד זה אין תאריך מסוים. כפי שורמן מסבירה מועד העצים של מגילת המקדש הוא תאריך שממנו מונים את תפוגת העצים. על כל פנים תאריך קבוע יש אחד הן אצל יוספוס והן במגילת המקדש הן במגילת תענית.

[283] בדומה לשאר הימים הטובים שבמגילת תענית. וראו הדיון אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה, עמ' 1112. ורמן העמידה על נקודה חשובה בפירוש תוספתא זו : התוספתא מציינת כי 'בני הגולה' שלא מצאו עצים בלשכה עמדו והתנדבו עצים משל עצמן 'ומסרום לציבור' כפי שורמן מסבירה הנחת היסוד של המחבר היא שהפולחן הציבורי לא יכול להיות ממומן מתרומות יחידים אלא ממחצית השקל. ולכן גם את נדבת היחידים יש להעביר קודם כל לציבור ולא ישירות למקדש (ראו ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 343). לענייננו חשוב שהתוספתא עוסקת במנהג שבעיניה התקיים בתקופות קדומות ונבע ממצב רעוע של המקדש.

[284] במיוחד הדברים אמורים ביחס לפסוק החותם (!) את ספר נחמיה : 'ולקרבן העצים בעתים מזמנות ולבכורים זכרה לי אלהי לטובה'. על הנוהג הקבוע להזכיר את הביכורים והעצים יחד ראו רשימת המקורות הנרחבת שהציג פנחס מנדל, תענית, עמ' 169, הערה 89.

פרק שלישי: הקרבת קורבן הפסח במקדש (פסחים פרק ה)

3.1 מבוא: סקירת מחקר והצגת שאלת המחקר

המחצית השנייה של מסכת פסחים (פרקים ה-ט) עוסקת בדיני קורבן הפסח.[285] הפרק החמישי, שבו אדון, עוסק בדיני ההקרבה של הפסח. בחלקו הראשון יש קובץ משניות קצר (ב-ד) שנושאו המרכזי הוא דין 'לשמה' בפסח.[286] חלקו השני של הפרק (ה-י) עוסק בסדר הקרבת הפסח לפי סדר כרונולוגי, ומתאר באופן נארטיבי ובלשון עבר (פעל) את אופן הקרבת הפסח.[287] המשנה הראשונה של הפרק פותחת את סדר הקרבת הפסח וקובעת את זמנו ומתאימה לפיכך לחלקו השני העוסק בסדר ההקרבה.[288]

כפי שהעיר משה סימון-שושן, חלק מהמשניות בפרק מורכבות משרשרת של הוראות אפודיקטיות העוסקות באופן שבו הפסח צריך להיות מוקרב וחלקן עוסקות בתכנים שנראים על פניהם כעובדות היסטוריות חסרות משמעות נורמטיבית (כגון 'מקלות דקים היו שם' [ה, ט] 'אף על פי שלא שלשו מימיהם' [ה,ז] ועוד).[289] חוקרים נטו לראות במשניות הנארטיביות קובץ קדום המכיל עדויות היסטוריות על בית המקדש השני ובהערות ההלכתיות תוספת מאוחרת.[290] גם חוקרים 'חשדניים' יותר בנוגע לטיבם ההיסטורי של תיאורי הטקס הסכימו כי בגרעינם מונחות מסורות 'ריאליות-מובהקות', אלא שאלו הובאו באופן נוסטלגי ונוסף להם נופך מדרשי-הלכתי.[291]

---

[285] מסכת פסחים עוסקת בעיקרה בשני נושאים שונים: איסור חמץ וקורבן הפסח. ראו אלבק, משנה, מועד, עמ' 138. חלוקת המסכת לשניים היא עתיקה: הגאונים חילקו את המסכת ל'פסח ראשון' (פרקים א-ד+י) ו'פסח שני' (פרקים ה-ט), חלוקה ההולמת את החלוקה הנושאית חמץ (פסח ראשון) ופסח (פסח שני). אלבק, שם, 140.

[286] להלכות אלה יש מקבילות במשנה ובתוספתא של מסכת זבחים פרק א. משניות אלו מנוסחות כהלכות – יש בהן מקרה ואחריו דין 'לכתחילה' ו'בדיעבד' והזמן השולט בהן הוא בינוני, כרגיל בהלכות המשנה. פרנקל, מקומה של ההלכה, עמ' 205; הנ"ל, האגדה, עמ' 655. למודוס הבינוני המאפיין כתיבה הלכתית במשנה ראו ברויאר, טקס, עמ' 300 והפניות שם בהע' 4.

[287] למעט הפתיח (משנה ה) שמנוסח בבינוני רוב הפעלים מנוסחים בלשון פעל. ולכן ברויאר (טקס, עמ' 302, הע' 17) סיווג את התיאור כולו במסגרת קטעי ה'פעלי' שלו (והסביר את החריגות לבינוני) וראו גם פרידמן, תוספתא, עמ' 431, הע' 45. תופעה סגנונית נוספת שמאפיינת את הפרק (ותיאורי טקס אחרים במשנה) הוא היעדרן של מילות קישור בחלק מן המשפטים (משפטים אסידנטיים) ראו אפשטיין, מבוא, עמ' 1062.

[288] הפרק כולו מכיל מסגרת כרונולוגית של יום הקרבה. המשנה הפותחת (א) מדברת על ראשית עבודות הפסח ועוסקת בשחיטה הראשונה והמשנה האחרונה (ט) מתארת את הכתות יוצאות וצולות את פסחיהן ואת היום 'מחשיך'. וראו עוד ספראי, פסחים, עמ' 208.

[289] הנ"ל, שם.

[290] אפשטיין (מבואות, עמ' 333) תארך את סדר הקרבת הפסח (פרקים ה-ז) לסוף ימי הבית השני וכתב כי 'על זה כבר מעידים הענין וסיפור הדברים והרצאתם'. אני משער כי כוונתו שרצפי המשניות הארוכים ללא מחלוקת (רוב פרק ז) והמשניות הסיפוריות (ה, ה-י) מעידים על עתיקות המשנה. זאב ספראי (פסחים, עמ' 208) ראה בפרק חלק מ'סוגה ספרותית' (של תיאורי מקדש המערבים הלכה והווי) וקבע כי הפרק נערך בראשית דור יבנה או מעט מאוחר יותר וראו עוד פלג, קרבן.

[291] רוזן-צבי הגדיר את המסורות כ'ריאליות מובהקות' (סוטה, עמ' 245, ושם הע' 16); ספראי (פסחים עמ' 208) ראה במדרשים נופך המעטר את הגרעין ההיסטורי; ג'ודית האופטמן (הגדה, עמ' 5) הגדירה את המשניות כ'embellishing a memory of the past'.

התיאור המפורט של הקרבת הפסח נשזר סביב מוטיב עיקרי של חלוקת העם לשלוש כיתות, מוטיב החוזר במשניות ה-י כמה וכמה פעמים ובהקשרים שונים (ה1, ה2, ו, ז, י). חלוקת העם לכיתות מתוארת במשנה כחובה הנלמדת מן הפסוק 'ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל' (שמות יב 6).

לאור זאת יש לתהות האם אכן מה שמונח בגרעין הפרק הוא התרחשות היסטורית הנוגעת לסידורים האדמיניסטרטיביים של הקרבת הפסח ומדרש ההלכה הוא 'נופך ספרותי' שנוסף לו, או שנכון יותר לקרוא את הפרק כמעין 'סיפור מדרשי', מעין פיתוח ספרותי של מדרש הלכה המפרש את הפסוק העוסק בשחיטת הפסח.[292]

נקודה מרכזית נוספת שאותה אבקש לבחון היא היחס שבין ההערות ההלכתיות לבין גוף הסיפור. משניות ה-י ומקבילותיהן בתוספתא מצטיינות בריבוי הערות של תנאים ה'מתקנים' את סיפור הפסח. הערות אלו הן דרך טובה להבין את הקשרו של השיח: האם לתנאים ה'מתקנים' את הסיפור שבמשנה יש מסורת היסטורית שונה או עמדה הלכתית חלוקה? האם עלינו להתייחס לדברים של ר' אליעזר בן יעקב, ר' אליעזר ור' יהודה כעדויות זיכרון המתקנות את העדות ההיסטורית שלפניהם בשל מסורת זיכרון אחרת שבידם, או שמא הערות אלו מביעות עמדה הלכתית המובעת באופן נארטיבי?

בחלק הראשון של הפרק אבחן את הערות התנאים ואראה כי אין לראות בהם שכבה מאוחרת לשכבה הנארטיבית של הפרק. כמו כן אעמוד על הקשרים בין העמדות ההלכתיות של התנאים לבין 'עדויות הזיכרון' המשולבות בשמם בפרק. אציע כי 'עדויות אלו' הן למעשה פסיקת הלכה בלבוש נארטיבי. בחלק השני אשווה בין תיאור אופן הקרבת הפסח לעדויות אודות ההקרבה במקורות חיצוניים. לאור חוסר-ההתאמה אציע בחלק השלישי לראות בתיאור ההקרבה בעיקרו סיפור מדרשי הממש במבע נארטיבי דרשה הלכתית.

[292] אני שואל כאן את המונח שטבעה עפרה מאיר (הסיפור, עמ' 63; לוינסון, הסיפור, עמ' 11) לצורך הגדרת סוג מסוים של מדרשי אגדה ומבקש לייצר מתוכו קטגוריה חדשה הנוגעת למדרשי ההלכה. מאיר כתבה כי: 'הסיפור הדרשני הוא דו-סוגי. גם דרשה וגם סיפור. כדרשה, נקודת מוצאו בטקסט מקראי – מלה, היגד, פסוק או פסוקים – שממנו מופקת משמעות חדשה. כסיפור, הוא מבע מילולי, שיש בו דמויות עלילה ומשמעות'. לרשימת המאפיינים של 'הסיפור הדרשני' ראו שם, עמ' 66-70. מאיר עוסקת בסוג מובחן של מדרשים המוסבים בעיקרם על טקסט נארטיבי ואני מבקש לחדש כי סוג קרוב באופיו של מדרשים סיפוריים קיים גם במשנה אלא שנקודת המוצא שלו אינה טקסט נארטיבי (סיפור מקראי זה או אחר) אלא טקסט נורמטיבי (דיני הפסח שבמקרא או דינים אחרים). המונח שטבעה מאיר חיוני עבורי באשר הוא מביע את העיקרון שלפיו הסיפור או התיאור הוא פיתוח של עיקרון הנלמד מתוך דרשת הכתובים. מאיר כותבת כי 'כל סיפור דרשני הוא תלוי הקשר במקרא. לא רק שהוא נוצר מדרשת טקסט מקראי, אלא שהטקסט המקראי הוא הקובע את תחילת הסיפור ואת סיומו בין באמצעות פסוק מצוטט ובין בלעדיו'. העדפתי לכתוב 'סיפור מדרשי' ולא 'סיפור דרשני' משום שלענייננו ההקשר ה'דרשני', דהיינו זיקתם של הפרקים ל'דרשה' (בציבור) כפרקטיקה בעולמם של חכמים אינו רלוונטי. כל שאני מבקש לעמוד הוא על ההקשר ה'מדרשי' של הסיפורים, הקשר מכונן להבנתי. להלן אנסה להוכיח כי הגדרה זו רלוונטית למשניות שלנו וכי תיאור הקרבת הפסח מראשיתו ועד סופו מביע את הרעיון המתפרש מתוך הפסוק הנדרש וראו עוד להלן.

(ה) הפסח נשחט בשלש כיתים שנ' 'ושחטו אתו כל קהל עדת ישראי' בין הערבים'. קהל ועדה וישראל. נכנסה כת הראשונה, ונתמלת העזרה, נ(י)עלו דלתות העזרה, תקעו והריעו ותקעו. הכהנים עומדים שורות שו׳ר׳ות ובידיהם בזיכי כסף ובזיכי זהב. שורה שכולה כסף כסף ושורה שכולה זהב זהב. ולא היו מעורבים. ולא הי(ה)[ו] לבזיכים שוליים שמא יניחום ויקר(ו)ש הדם.

(ו) שחט יש' וקיבל הכהן (הכהן) נותנו לחבירו וחבירו לחבירו. מקבל את המלא ומחזיר את הריקם. כהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד

(ז) יצאת כת הראשונה ונכנסה שנייה. יצאת שנייה ונכנסה שלישית. כמעשה הראשונה כן מעשה שנייה ושלישית. קראו את [ה]הלל אם גמרו שנו ואם שנו שילשו אף על פי שלא שילשו (ו)מימיהם. ר' יהודה או'. מימיה שלכת השלישית לא היגיעה ל"אהבתי כי ישמע י"י" מפני שעמה ממועטים.

(ח) כמעשהו בחול כן מעשהו בשבת. אלא שהכהנים מדיחין את העזרה שלא כרצון חכמ'. ר' יהודה אומ'. כוס היה ממלא מדם התערובת. זורקו זריקה אחת על גבי המזבח. ולא הודו לו חכמים.

(ט) כיצד תולים ומפשיטים. אנקליות שלברזל היו קבועים בכותלים ובעמודים שבהן תולים ומפשיטים. כל מי שאין לו מקום ליתלות. מקלות דקים חלקים היו שם ומניח על כתיפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט. ר' אליעזר או'. ארבעה עשר שחל להיות בשבת מניח את ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו ותולה ומפשיט(ים).

(י) קרעו והוציא(ו) את אמוריו. נתנן במגס והקטירן על גבי המזבח. יצאת כת הראשונה וישבה לה [להר] (ל)הבית שנייה בחיל והשלישית במקומה. חשיכה יצאו וצלו את פיסחיהם

(משנה פסחים ה, ה-י)

כאמור לעיל, בפרק חמישי של מסכת פסחים יש חלק הלכתי (משניות ב-ד) וחלק סיפורי (א; ה-יא). הדמיון בין משנה א, המוקדמת לחטיבה ההלכתית העוסקת בדין לשמה, לבין משנה ה, הפותחת את הסיפור על סדר הקרבת הפסח ניכר: '<u>תמיד נשחט ב</u>(שמונה ומחצה)', '<u>הפסח נשחט ב</u>(שלוש כיתים)'. במשנה א אין לכתחילה ובדיעבד או דעה חולקת של תנא אחר, ואם היינו קוראים אותה במסגרת פרק מהפרקים של 'תיאורי הטקס' שבמשנה לא היינו חשים צרימה

ספרותית.[293] במשנה הפותחת את החלק הסיפורי מופיע לאחר המשפט הראשון מדרש הלכה המביא את מקורו של ה'דין' שהוא למעשה הסיפור על שחיטת הפסח: 'הפסח נשחט... שנאמר' (ה).[294] החלק הסיפורי המתאר את רצף מעשי ההקרבה נקטע שלוש פעמים בהערות של תנאים (ר' יהודה ור' אליעזר) המבטאים בהקשרם הנוכחי עמדה אחרת בנוגע לאופן שבו התקיים טקס ההקרבה.[295] הערות אלו מקנות לסיפור אופי של דיון בית מדרשי. את הערות התנאים הנשזרות בפרק אבחן לצורך שתי מטרות. מטרתי העיקרית היא להבין את טיבו של השיח על אודות ה'טקס' המתואר: האם דברי התנאים משקפים 'עמדה הלכתית' או 'עדות זיכרון'? נוסף על כך אבקש לבדוק את השאלה האם תנאים בני דור יבנה או אושא הכירו את הסיפור והתייחסו אליו או שמא דעותיהם שולבו בתוך סיפור שנוצר/נערך מאוחר יותר וכך לתרום לשאלת תיארוכו של תיאור ההקרבה.

---

[293] ראו למשל יומא ב, ה; ג, ה. סגנונה הסיפורי ניכר בהשוואה למשנה ג שעוסקת גם בזמני הקרבה בסגנון 'הלכתי': 'שחטו קודם חצות – פסול... שחטו קודם לתמיד – כשר'. זמן ההקרבה מובע באמצעות מקרה ודין, לכתחילה ובדיעבד.

[294] המשנה מצוטטת במכילתא דר"י, מסכת דפסחא פרשה ה, ד"ה 'ושחטו אותו' [עמ' 17]) עם המינוח 'מיכן אמרו'.

[295] בפרק יש שלוש הערות במסגרת של שש משניות. במסכתות תמיד ומידות ישנם פרקים שלמים ללא הערות, למעשה רק פעם אחת נקטע הסיפור שבתמיד לטובת הערה בעלת משמעות הלכתית. מסכת יומא נקטעת 20 פעם לצורך דיונים הלכתיים שבהם מופיעות כ-28 דעות או מסורות שונות של תנאים ראו להלן סעיף 4.1.1

3.2.1 הערותיו של ר' יהודה

3.2.1.1 'כוס היה ממלא מדם התערובת'

> כמעשהו בחול כן מעשהו בשבת, אלא שהכהנים מדיחין את העזרה שלא כרצון חכמים. ר' יהודה אומר כוס היה ממלא מדם התערובת זורקו זריקה אחת על גבי המזבח ולא הודו לו חכמים (פסחים ה, ח)

התנגדות חכמים להדחת העזרה מופיעה במשנה כסייג ('אלא ש') לקביעה 'כמעשהו בחול כן מעשהו בשבת', דהיינו את כל מעשי הפסח מותר לעשות בשבת כרגיל אך הדחת העזרה בשבת נעשתה שלא כרצון חכמים.[296] בסיפא מובאת מחלוקת ר' יהודה וחכמים באשר לכוס דם התערובות, שעל פניה אינה קשורה לפסח שחל בשבת אלא לפסח בכלל. את הדילוג מפסח שחל בשבת לפסח סתם אפשר להסביר כאסוציאטיבי: מאחר שברישא עסקה המשנה בהדחת העזרה בשבת הובאה בסיפא מחלוקת ר' יהודה וחכמים העוסקת בלקיחת דם מרצפת העזרה. אולם עיון בתוספתא המקבילה (פסחים ד, יב) רומז לאפשרות כי מחלוקת ר' יהודה וחכמים על מילוי הכוס מדם התערובות אכן קשורה באופן מהותי להתנגדות חכמים להדחת העזרה. כך נאמר בתוספתא:

> כיצד מדיחין את העזרה: **פוקקין אותה** ומרגילין לה אמת המים עד שנעשית נקייה כחלב. ר' יהודה או' כוס היה ממלא מדם התערובות וזורקו זריקה אחת על גבי המזבח שאם נתערב[297] דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו.
>
> אמרו לו והלא אין מתקבל בכלי, ודם שאין מתקבל בכלי פסול לגבי מזבח.
>
> דבר אחר שהוא דם התמצית ודם התמצית פסול לגבי מזבח.
>
> **אמ' להם אם כן למה פוקקין את העזרה** והיו מפקיען הכהנים בדם עם רכובותיהן. אמרו לו שבח הוא לכהנים שיהו מפקיעין בדם עם רכובותיהן.

---

[296] הדחת רצפה אסורה בשבת: '...לפי שאין סכין ואין נופחין ואין מדיחין את הקרקע ביום טוב ואין צריך לומר בשבת'. (תוספתא שבת טז, יד; וראו בבבלי שבת מ ע"ב; צה ע"א). איסור הדחת רצפה נכלל בקטגוריה של איסורי שבות שהותרו במקדש ובבבלי מובאים לאור זה שני הסברים לפשר התנגדותם של חכמים להדחת העזרה: (א) רב חסדא: 'חכמים' במשנה הם ר' אליעזר הסובר כי בהדחה יש איסור דאורייתא (או חשש לאיסור דאורייתא שהרי ברצפת העזרה אין גומות שניתן לומר כי באופן מכוון המדיח את הרצפה מכוון להשוותם. וראו בבלי פסחים סה ע"א ושם תוס' ד"ה 'המכבד והמרבץ'). (ב) רב אשי: 'חכמים' שבמשנה מהלכים בשיטת ר' נתן הסובר כי שבות שלא לצורך לא הותרה במקדש (בבלי פסחים סה ע"א; והיא שיטת הירושלמי בשם ר' יונתן האומר כי 'לא כל שבות התירו במקדש' ירושלמי שם ה:ח, לב ע"ג [עמ' 528]). וראו תויו"ט פסחים ה:ה; תפארת ישראל, שם; אלבק, משנה, מועד, עמ' 159; ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 563. להשערה אחרת ראו ספראי, פסחים, עמ' 233 – 234). פירוש המשנה על רקע של מחלוקת על איסור שבות הולם את השימוש בביטוי הרך 'שלא כרצון חכמים', דהיינו אין בדבר 'איסור' גמור (וראו פוגל, סדרי השיח, עמ' 273 274 ושם הע' 233) מאידך ראו הדוגמאות להם ציין שמא י' פירדמן מהם משתמע כי 'שלא כרצון חכמים' מכוון לאיסור ממש (פרידמן, תוספתא, עמ' 381 382, הע' 9)

[297] כ"י וינה; דפ"ר: 'נתערב דמו'. כ"י ערפורט, ברלין והברייתא בבבלי זבחים לד ע"ב; פסחים סה ע"א 'נשפך' 'ישפך'.

לפי התוספתא כדי לנקות את העזרה, יש לפקוק, דהיינו לסתום את העזרה,[298] ואחר 'מרגילים', דהיינו מזרימים את מי האמה לתוך העזרה כדי לשוטפה.[299] נוהג כזה אכן מוזכר, ובקשר לימי החגים דווקא, באגרת אריסטיאס (88):

> 'τὸ δὲ πᾶν ἒδαφος λιθόστρωτον καθέστηκε και κλίματα πρὸς τοὺς καθήκοντας τόπους ἒχει της τῶν ὑδάτων ἐπιφορᾶς ἑνεκεν, ᾗ γίνεται διά τὴν σμῆξιν τῶν ἀπὸ τῶν θυσιῶν αἱμά των, πολλαὶ γὰρ μυριάδες κτηνῶν προσάγονατι κατὰ τὰς τῶν ἑορτῶν ἡμέρας'.[300]

הן לפי אריסטיאס הן לפי המשנה הכמות המיוחדת של הקורבנות (בפסח, או בחגים בכלל) מחייבת את ניקוי העזרה מדם הקורבנות באמצעות מקורות המים של המקדש. פקיקת העזרה מוזכרת ברישא של התוספתא כחלק מתהליך ההדחה של העזרה,[301] אך בסיפא של התוספתא אותו מעשה או מעשה בעל שם זהה מובא כפעולה שחכמים נחלקים בהסברו. ר' יהודה אומר: 'אם כן למה פוקקים את העזרה'?! ומסביר כי הסתימה נועדה לאגימת הדם, כך שיהא אפשר לקחת בסוף היום כוס מדם התערובות. לעומתו חכמים סוברים כי תכלית פקיקת העזרה היא ליתן שבח לכוהנים שישקעו בדם הנאגם ויהלכו בו.[302]

ליברמן סבר כי שתי 'פקיקות העזרה' הן שני מעשים שונים שאינם קשורים זה לזה. פקיקת העזרה שברישא נועדה לצורך ניקוי הרצפה מהדם ופקיקת העזרה שבסיפא נועדה לאגום את דם הקורבנות לצורך הלכתי.[303] יוצא מדבריו כי בין הסיפא של התוספתא העוסקת בפקיקת העזרה לבין הרישא העוסקת באותו מעשה ובאותה הלשון אין קשר.

זהו פירוש קשה שהרי הראיה של ר' יהודה כי יש לקחת כוס מדם התערובות נלמדת מ'פקיקת העזרה' ודברי ר' יהודה נסמכים לתיאור הדחת העזרה גם במשנה. ייתכן שנכון יותר לפרש כי גם

---

[298] שבת יז, ז; שבת כד, ה; כלים ג, ח; ועוד.

[299] להרגיל, כלומר להמשיך ולהזרים את המים, ובמשמעות דומה כבר בתורה: 'והשקית ברגלך' דברים יא 10. וראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 563; נאה, הרגל מצווה, עמ' 233, הע' 9. הזרמת מים מאמות שימשה לצורך ניקוי רחובות בעולם הרומי (הירשפלד, אמות המים, עמ' 23). הגיוני כי אמת המים שאליה המשנה מתייחסת היא אמת המים החשמונאית שהובילה מים מעין עיטם למקדש (פטריך, אמת המים; עיר שי, אמות המים).

[300] 'ומורדות יש במקומות קבועים למשיכת המים המדיחים את דמי הקרבנות כי הרבה רבבות מקנה מובאים בימי החגים' (תרגום אברהם כהנא, הספרים החיצוניים, כרך שני, תרצז, עמ' לט). לשאלה האם התיאור שבאיגרת אריסטיאס מושפע מהיכרות בלתי אמצעית עם העיר, מהיכרות עם חזון יחזקאל על מעיין המקדש או מהפוליטאה לאריסטו ראו הדיון אצל רייט, אריסטיאס, עמ' 201-202.

[301] ליברמן, (תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 563-564) סביר שסתמו את נקודת היציאה של האמה מקיר העזרה החוצה כדי להטותה פנימה, אך נראה לי שלפי פירוש זה היה צריך לכתוב שפקקו את האמה ולא את העזרה.

[302] בכל כתבי היד 'מפקיעין' ובכ"י עירפורט תוקן ל'משקיעים'. ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 565. מסתבר בעיני כי יש לראות בשבח זה לבני אהרן פולמוס אם תפיסות כוהניות חלופיות שבהן משתקפת זהירות עצומה ממגע בדם הקורבנות. השוו למשל הטיפול בשאריות הדם שבמגהמ"ק לב 10 – 15 והזהירות במגע ב'דם העולה' שהתערב במים, לעומת תיאור המשנה במידות ג, ב אודות עירוב הדם והמים היוצאים לנחל קדרון ומטייבים את אדמת הנחל. ושמא מסורת שבח זו לבני אהרן, כנגד עמדות כוהניות שנשמרו מלהתקרב בדם נאמרה.

[303] תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 565.

למשנה וגם לתוספתא הייתה מסורת על מתח ששרר בין חכמים לכוהנים בנוגע להדחת העזרה. ומתח זה התפרש בשלושה אופנים: (א) ר' יהודה בתוספתא הסביר כי חכמים ביקשו לפקוק את העזרה בשביל לאגום את הדם עבור הכוס מ'דם התערובות' (ב) חכמים הסבירו כי אגימת הדם נועדה כדי שהכוהנים ילכו 'עם רכובותיהן' בדם כי זהו שבח לבני אהרן (ג) תנא דמתניתין פירש את התנגדות חכמים בשל דין בהלכות שבת.

לפי ההסבר שהצעתי מובן מדוע עורך המשנה הביא את מחלוקת חכמים ור' יהודה הנוגעת ל'דם התערובות' מיד אחר תיאור התנגדות חכמים להדחת הרצפה על ידי הכוהנים, שהרי התנגדות חכמים להדחת הרצפה היא אכן הבסיס לשיטת ר' יהודה!

על כל פנים, בין לפירושו של ליברמן ובין לפי הפירוש שהצעתי, הרי שבכל מקרה יש ללמוד מהתוספתא דבר עקרוני על התהוות תיאורי הטקס, שהרי המנהג למלא כוס מדם התערובות מנוסח במשנה כעדות זיכרון, סיפור מעשה על מסורת שנהגה במקדש, והנה מעיון בתוספתא מסתבר כי לרבי יהודה אין מסורת 'היסטורית' שלפיה היו נוהגים לזרוק מדם התערובות על המזבח, אלא הוא מסיק זאת מן הפרשנות שלו למעשה פקיקת העזרה בפסח.

הוה אומר, דברי ר' יהודה 'כוס היה ממלא מדם התערובות', מובעים כתיאור היסטורי, אך מסתבר כי הם טענה הלכתית מאוחרת המנוסחת כסיפור שבבסיסה הוא מסורת <u>אחרת</u> על אודות הנוהג במקדש.[304]

אכן, חכמים במשנה מגיבים לדברי ר' יהודה כהלכה ולא כסיפור: '<u>ולא הודו לו חכמים</u>'. ביטוי זה מופיע חמש פעמים במשנה כמתאר את חוסר ההסכמה של חז"ל עם שיטתו ההלכתית המיוחדת של ר' יהודה.[305] התגובה ההלכתית לסיפור המעשה מובנת היטב, שכן 'עדותו' של ר' יהודה היא גזירת מסקנה הלכתית מתוך מסורת אחרת – מסקנה הלכתית שאותה הוא מנסח

[304] אפשר לטעון כי לר' יהודה הייתה מסורת שלפיה 'כוס היה ממלא וכו' והוא השתמש בעדות זיכרון אחרת ('פוקקין את העזרה') כדי לאשש את המסורת הראשונה. פירוש זה נראה קשה שהרי מהעובדה שחכמים דוחים את דבריו בלשון 'לא הודו לו' יש כדי ללמד שחכמים ראו את דבריו כמסקנה, לימוד ולא כעדות היסטורית. לשם השוואה כאשר ר' טרפון מתקומם כנגד ר' עקיבא הפוסל בעלי מומים מתקיעה במקדש בשל עדות זיכרון שלו כי: 'אקפח את בניי אם לא ראיתי שמעון אחי חיגר ברגלו אחת שהיה עומד ומריע בחצוצרות' (ספרי במדבר, עה [עמ' 179]) הרי נדרש ר' עקיבא למצוא הסבר מדוע ראה ר' טרפון את מה שראה ('שמא בהקהל, שבעלי מומין כשרין בהקהל' וכו'). לעומת זאת אצלנו דברי ר' יהודה נדחים – משמע שהם נתפסים כעמדה הלכתית או כמסקנה פרשנית. ואכן כפי שנראה המונח 'דם התערובות' וההנחה שאפשר להשתמש בו מתאימים לעמדתו ההלכתית של ר' יהודה.

[305] מרתק לגלות כי הביטוי 'לא הודו לו' שאינו שכיח מאוד במשנה (12 היקרויות) מתייחס חמש פעמים לדיאלוג בין ר' יהודה לחכמים (עירובין ג, ז; שם, ח; פסחים ה, ח; תענית ד, ז; בכורות ו, י), לעומת העובדה שביחס לרוב התנאים ביטוי זה לא נזכר כלל במשנה וביחס לתנאים שכן נזכר הוא נזכר פעם אחת (ר' דוסא בן הרכינס – עירובין ג, ט; ביחס לחזקיהו מלך יהודה פסחים ד, ט; שמעון התימני תענית ג, ז; ר' עקיבא, עדויות ב, ח; ר' ישמעאל - עבודה זרה ב, ה; בן עזאי – זבחים א, ג [ומקבילתה בידים ד, ב]). התייחסות בביטוי כזה אל עמדתו של ר' יהודה חמש פעמים לעומת פעם אחת לכל היותר אל תנאים אחרים מעוררת שאלה. אולי אפשר להסבירה לאור המסורת בתוספתא זבחים (ב, יז) על כך שר' יהודה מסר את מסורותיו של אביו – אילעי – שהיה תלמיד של ר' אליעזר ולמסורות אלו של ר' אליעזר המנודה 'לא היה חבר'. על חריגותה של שיטת ר' יהודה בעולם התנאי מכמה בחינות ראו אפשטיין, רבי יהודה.

בשפה תיאורית 'כוס היה ממלא'. כשם שהסברם של חכמים שאיגום הדם נועד כדי לתת שבח לבני אהרן הוא פרשני כך **<u>תיאורו</u> של ר' יהודה הוא פרשנות הלכתית המנוסחת כסיפור**.

ההבנה כי דברי ר' יהודה הם מסקנה הלכתית ולא עדות מסתברת גם על רקע הנימוק ההלכתי של ר' יהודה למעשה נתינת הדם:

> ר' יהודה או' כוס היה ממלא מדם התערובות וזורקו זריקה אחת על גבי המזבח
> שאם נתערב דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו

ר' יהודה חשש ממצב שבו דם אחד הפסחים לא נזרק, וכדי למנוע מצב שבו הבעלים יאכל את הקורבן ללא זריקת דמים הוא מתאר נוהג של זריקת דם מכוס המלאה בדם התערובות. על דבריו אלו מקשים חכמים: 'אמרו לו והלא אין מתקבל בכלי, ודם שאין מתקבל בכלי פסול לגבי מזבח. דבר אחר שהוא דם התמצית ודם התמצית פסול לגבי מזבח'. ר' יהודה מדבר על שני סוגי דמים: הדם שעל העזרה ודם 'אחד מהן' דהיינו אחד מהפסחים שעדיין לא נזרק. את קושיית חכמים 'והלא אין מתקבל בכלי' אפשר להבין כמוסבת על כל אחד מהדמים הללו.

הבבלי, בהתאם לגירסתו, הבין כי המילים 'אין מתקבל בכלי' מתייחסות לדם הפסח שמבקש ר' יהודה כעת להכשיר, והקושייה היא כיצד תועיל זריקתו על גבי המזבח ללא שהתקבל קודם בכלי שרת (בבלי זבחים לד ע"ב – לה ע"א).[306]

הירושלמי (פסחים ה:ח, לב ע"ד [עמ' 528]) גרס: 'אמרו לו והלא דם התמצית הוא. ודם התמצית פסול על גבי המזבח. ועוד מן הדא. ורובו לא נתקבל בכלי. ודם שלא נתקבל בכלי פסול מעל גבי המזבח'. דהיינו <u>רוב</u> הדם שעל רצפת העזרה הוא דם פסול (שלא נתקבל בכלי או מאחר שהוא דם התמצית) ולכן יבטל הדם הפסול את דם הפסח הכשר שנתערב עימו (ונשפך <u>אחר</u> שהתקבל בכלי). פירוש הירושלמי מתאים במיוחד לגרסת כ"י וינה ודפ"ר שלפיה דם אחד מהן 'נתערב' (ולא 'נשפך').[307] להבנה זו החידוש בדברי ר' יהודה הוא שהדם שהתקבל בכלי שרת ניתן להיזרק בדם התערובות ואין שאר הדם הפסול מבטל את הדם הכשר בהתבסס על תפיסתו ש'אין דם מבטל דם' (זבחים ח ,ו ; חולין ו, ה).

---

[306] גירסת הבבלי לדברי ר' יהודה היא 'כוס אחד היה ממלא מדם התערובת <u>שאם ישפך אחד</u> מהם נמצא שהוא מכשירו'.

[307] ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 564 ; ובאמת אפשר לקרוא גם את גירסת כ"י ערפורט, וברלין להבנה זו. שהרי במילים 'נשפך דמן' אין הכרח לפרש כי הדם נשפך לפני הקבלה בכלי שרת אפשר לפרש כי הדם נשפך אחריה.

נעם זהר הציע פירוש אחר להלכה. לטענתו, האבחנה בין דם הנפש לדם התמצית והגדרתה של קבלת הדם בכלי שרת כמחייבת הן הלכה תנאית מאוחרת ודברי ר׳ יהודה משמרים את ההלכה הקדומה שלפיה דם התמצית ודם שלא התקבל בכלי כשר.[308]

לפירושו, קושיית חכמים מוסבת על ׳דם אחד מהן׳ שנתערב ותשובת ר׳ יהודה תהיה כי בכך שהדם לא התקבל בכלי או שהוא דם התמצית אין כדי לפוסלו. את הסברו תומך זוהר במשנה בזבחים (ח, ז) שבה נאמר כי ר׳ אליעזר מכשיר דם שנתערב בדם התמצית (לדעתו משום שר׳ אליעזר סובר שדם התמצית כשר לגבי המזבח) וכי הכשר זה עומד בבסיס שיטת ר׳ יהודה בכריתות (ה, א) שלא רק דם הנפש אלא גם דם התמצית מחייב את אוכלו בכרת. מכיוון שר׳ יהודה לא מקבל את ההבחנה בין ׳דם הנפש׳ ל׳דם התמצית׳ הוא מצטט את המסורת שלפיה ניתן למלא כוס מדם התערובות ולתיתו על גבי המזבח, שאין זה דם פסול:[309]

> ׳כך משקפת המסורת שבפי ר׳ יהודה רובד הלכתי מימי הבית. אותה הלכה קדומה כשם שלא ידעה את צמצומו של כוח הכפרה ל׳דם הנפש׳ כך לא ידעה את צמצומו ל׳דם שנתקבל בכלי׳. אם יש חשש, כי דמו של אחד הפסחים לא הגיע למזבח, יש תקנה לדבר באיסופו מן הרצפה. שכן ברובד זה גלום כוח הכפרה בחומר הדם עצמו׳.[310]

אלא שטיעונו של זהר על קבלת הדם קשה לקבלו:

(א) הסברה שר׳ יהודה יתיר דם שלא התקבל בכלי לגבי המזבח מנוגדת לא רק לכלל הידוע שלפיו ׳הזבח נפסל בארבעה דברים: בשחיטה, ובקבול ובהלוך ובזריקה׳ (זבחים א,ד), אלא אף לדברי <u>ר׳ יהודה עצמו</u>: ׳רבי יהודה אומר שנשחטה בלילה <u>שנשפך את דמה</u> ושיצא דמה חוץ לקלעים אם עלתה תרד׳ (זבחים ט, ב). לשיטת ר׳ יהודה דם שנשפך, דהיינו דם שלא התקבל בכלי שרת (זבחים ב, א-ב), לא התקדש. אם נקבל את דברי זהר נצטרך לומר כי דברי ר׳ יהודה סותרים אלה את אלה.[311]

---

[308] זהר, הלכות קדומות; הנ״ל, קרבן חטאת. פירוש זה בעיקרו הוצע כבר בגמ׳ עצמה שהיא ולא אלבק (הנ״ל, קרבן חטאת, עמ׳ 22) הציעה לקשר בין שיטתו של ר׳ יהודה בכריתות לשיטתו בדין כוס התערובות (פסחים סה, עמ׳ א-ב).

[309] זוהר תולה את המחלוקת של ר׳ אליעזר-ר׳ יהודה עם חכמים במחלוקת עקרונית על תפיסת ׳הדם הוא הנפש׳. לדבריו ׳ר׳ אליעזר ממשיך את התפיסה המקראית שנפש הבהמה אחוזה ומקושרת בדמה (כלומר, **בכל** דמה) ואילו חכמים גורסים, כי ׳דם הנפש׳ הוא רק אותו דם שהנפש ׳יוצאת בו׳ – כלומר דם שהנפש יוצאת על ידיו. לפי השקפתם של חכמים אין הנפש נמצאת בדם, לא בכולו ולא במקצתו׳. וראו זהר, שם, עמ׳ 527.

[310] זהר, הלכות קדומות, עמ׳ 530.

[311] זוהר הודה כי אין מקור של ממש האומר שדם שלא התקבל כשר (הלכות קדומות, עמ׳ 528) וביסס את טענתו על הוויכוח בין ר׳ טרפון לר׳ עקיבא באשר לאופי חובת קבלת הדם בכלי שרת. איני מבין מדוע השתמש בראיה זו אחר שראה את הקשיים בה (שם, עמ׳ 529, הע׳ 12). שהרי מהספרא כלל לא ברור שר׳ עקיבא חידש את חובת ׳כלי השרת׳ וכי זו לא הייתה קיימת לפניו. ר׳ טרפון אומר לר׳ עקיבא ׳איקפח את בניי אם לא שמעתי הפריש בין קבלה לזריקה ואין לי לפרש׳. ברור שר׳ טרפון יודע שיש חובה לקבל את הדם ואין להסיק שהדברים שמחדש ר׳ עקיבא (כלי שרת) הם הדברים שר׳ טרפון ׳לא הכיר׳ בקבלה, שהרי ר׳ טרפון מעיד על עצמו ׳אין לי לפרש׳. ביקורתו של ר׳ טרפון היא בעיקר על דרך הלימוד של ר׳ עקיבא (׳עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו׳ (וראו שגיב, ספרא, עמ׳ 69).

(ב) טענתו כי ר׳ אליעזר מכשיר דם שהתערב בדם התמצית מכיוון שהוא סובר שדם התמצית כשר לנתינה על המזבח אינה הכרחית. שהרי היתרו של ר׳ אליעזר מופיע בתוך פרק העוסק בדיני תערובות והקלותיו השונות של ר׳ אליעזר (חמש במספר!) מוסברות במשנה לפי עקרונות דיני תערובות – ומדוע לא נסביר גם דין זה באותו האופן?![312] תדע שכך הוא, שהרי אם צודק זוהר היינו צריכים שישמיעו אותנו היתר לתת את דם התמצית עצמו ולא את הדם הכשר המעורב עימו.[313]

(ג) זהר טען כי תפיסה זו לגבי כשרות דם התמצית עומדת בבסיס חיובו של ר׳ יהודה כרת את האוכל דם התמצית. טענה זו הועלתה כבר בתלמוד ונשללה, שהרי ר׳ יהודה לומד חיוב כרת בדם התמצית מריבוי מיוחד (׳כל דם׳) ואין להקיש מחיוב זה על כשרות הדם לכפרה.[314]

לסיכום, יש לומר כי דברי ר׳ יהודה, שסבר שדם שלא התקבל בכלי פסול, מתוארים כמקרה של תערובות (׳נתערב הדם׳, ׳מדם התערובות׳) ויש לפרש לאור דבריו בדיני תערובת דמים בזבחים (ח, ו): ׳אין דם מבטל דם׳, דהיינו אין הדם הפסול שעל רצפת העזרה מבטל את הדם הכשר שהתקבל בכלי ונשפך. ׳עדותו׳ של ר׳ יהודה ש׳כוס היה ממלא את דם התערובות׳ היא הבעת עמדה פרשנית-הלכתית המנוסחת כסיפור. ר׳ יהודה משתמש בעדות מימי הבית (פקיקת העזרה), ותולה בה את תפיסתו ההלכתית (׳אין דם מבטל דם׳) שאותה הוא מנסח בשפה סיפורית ׳כוס היה ממלא מדם התערובות׳.

נבחן עתה את הערתו השנייה של ר׳ יהודה אודות קריאת ההלל במהלך הקרבת הפסח.

---

[312] בפרק יש חמישה היתרים של ר׳ אליעזר בנוגע לדיני תערובות. נימוק מפורש של ר׳ אליעזר מופיע ביחס לחלק מההיתרים ועיקרו הוא כי אפשר שלא להתייחס אל הדבר הפסול אלא רק אל הדבר הניתר: ׳רואה אני את בשר החטאת מלמעלן כאלו הוא עצים׳; ׳ורואה אני את התחתונים למעלה כאלו הן מים ויחזר ויתן למטה׳. לפי אותה סברה אפשר להגיד כי ר׳ אליעזר רואה את דם התמצית כאילו הוא מים ולכן מתיר לזורק עימו את הדם המעורב (תוס׳ ד״ה ׳במאי קמיפלגי׳). זוהר הסתמך על התוספתא שלפיה ר׳ אליעזר חלק רק בדם התמצית ולכן אין להסביר את דבריו בקונטקסט של דיני תערובות (זהר, קרבן חטאת, עמ׳ 22), אך אולי ר׳ אליעזר סבר שאפשר ׳להתעלם׳ מהדבר שאינו בר-הקרבה רק במקרה שבו הוא דבר כשר כשלעצמו (כגון אברי חטאת שנתערבו באברי עולה או הניתנים למטה שנתערבו בניתנים למעלה). הרי ר׳ אליעזר אמר את דין ה׳רואים׳ שלו רק במקרים של תערובות דברים כשרים לגבי המזבח. ואילו בדין של ׳אברין באברי בעלי מומין׳ ר׳ אליעזר <u>לא</u> אמר ׳רואין את בעלי המומין כאילו הן עצים׳ וכו׳. מסתבר אפוא כי דינו בדיני תערובות אינו מתייחס לתערובת של כשר ופסול. ולכן טענתו של זהר כי מכך שר׳ אליעזר מכשיר רק בדם תמצית מסתבר שטעמו אינו נעוץ בסברה כלשהי לגבי תערובת דמים, אינה הכרחית בכלל. הבבלי זבחים עט ע״ב הסביר כי מחלוקת ר׳ אליעזר וחכמים תלויה בשאלה אם גוזרים גזירה במקדש אם לאו. דהיינו האם חוששים שמא כיון שייתן דם התמצית הפסול ודם הכשרים יבוא מתוך כך לתת גם את דם הפסולים לבדו (רש״י). רב פפא מציע כי הבסיס למחלוקת הוא השאלה האם ׳דם התמצית מצוי לרבות על דם הנפש׳.

[313] טיעון זה הציע לי ידידי ד״ר יובל בלנקובסקי.

[314] זהר כתב ביחס לבבלי בכריתות כב ׳א״ר אלעזר מודה ר׳ יהודה לענין כפרה..׳ כי ׳סגנון התו״כ נראה כמכוון על פי הבחנה כזאת, שהרי נוסח טענתו של ר׳ יהודה שם כולל הכרה בהבדל שבין שני סוגי הדם. אף הסברה שעל יסודה הוא דן נראית כמבוססת על כך, ש׳ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר׳ אמור רק ב׳דם הנפש׳ ולכן היה מקום הגבלה דומה לגבי איסור האכילה – **אלא שהכתוב מרבה ׳כל דם׳**. ובכל זאת טען לקיומה של אותה הלכה קדומה (עמ׳ 23 והע׳ 7).

3.2.1.2 'מימיהם של כת שלישית'

קראו את ההלל. אם גמרו שנו, ואם שנו שלשו, אף על פי <u>שלא שלשו</u> **מימיהם**.

ר' יהודה אומר **מימיהם** של <u>כת שלישית</u>, לא הגיעו ל'אהבתי כי ישמע ה''.

מפני שעמה ממועטים

בחלק זה של המשנה מובאות שתי מסורות חלוקות אודות התרחשות היסטורית במקדש וליתר דיוק אודות מה שמעולם לא התרחש בעת קריאת ההלל ('מימיהם...לא הגיעו' / '..לא שלשו מימיהם'). עיון בדברי ר' יהודה מלמד כי אין מדובר בעדות קונקרטית אודות עבודת המקדש אלא בספרות שבחים ואציע כי כי ההבדל בין שתי העדויות נובע מהשאלה את מי מעוניין המספר לשבח – את הכוהנים או את העם.

כיון שקריאת ההלל צריכה להתבצע לאורך הקרבת הפסח הרי מספר הפעמים שההלל נקרא תלוי במשך זמן ההקרבה.[315] במשנה יש שתי עדויות דומות המתייחסות למספר הפעמים המצומצם שנקרא ההלל. לפי המסורת הראשונה אף לא אחת מהכתות <u>שילשה</u> את ההלל ולפי ר' יהודה הכת ה<u>שלישית</u> לא הגיעה להשלמת הלל אחד. שתי המסורות עוסקות באותו נושא ודומות להפליא בניסוחן (שלשו-שלישית; 'מימיהם'-מימיהם'). לאור הדמיון מסתבר שמדובר במסורת אחת הנוגעת לשבח מקריבי הפסח שהועברה בעל פה בשתי וריאציות ששתיהן נשמרו במשנה. אפשרות אחרת היא שר' יהודה מתקן-מפרש את המסורת ובמקום לומר כי משך הזמן של כל כיתה וכיתה היה מצומצם (בשל זריזות הכוהנים) הוא ממיר את הצמצום למספרם של בני הכת השלישית ('כת עצילין' בלשון התוספתא) ובכך משבח את העם המקריב שהזדרז להגיע למקדש.[316]

אפשר שר' יהודה נשען על ה'עדות' הראשונה ומנסח 'עדות' משלו כדרך שעשה זאת ר' עקיבא רבו, כפי שהראה אליעזר שמשון רוזנטל בדיונו במשנה בעדויות (ב, א): 'ר' חנניה סגן הכהנים <u>העיד</u> ארבעה דברים. <u>מימיהם של</u> כהנים <u>לא</u> נימנעו מלשרוף את הבשר שניטמא בוולד הטומאה עם הבשר שניטמא בא()[ב] הטומאה אף-על פי מוסיפין לו טומאה על טומאתו. **הוסיף ר' עקיבא**

[315] בתיאור הקרבת הפסח שבדברי הימים ב (לה 15) מסופר על העמדת המשוררים בני אסף במקביל להקרבה. לפי משנת ערכין ב, ג קריאת ההלל נעשתה בליווי כלי נגינה: 'ושנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח בשחיטת פסח ראשון ובשחיטת פסח שני' (וראו הרשימה השונה בתוספתא סוכה ג, ב) וכדברי הירושלמי: 'רבי יוני בשם רבי בא בר ממל 'ושמחת לבב כהולך בחליל' כל זמן שהחליל נוהג ההלל נוהג' (ירושלמי סוכה ה, א נה ע"א [עמ' 653]) דהיינו אמירת ההלל כרוכה בהכרח בנגינה בחליל (ראו עוד הנשקה, שמחת הרגל, עמ' 112) אלבק התלבט האם חליל זה שניגן במהלך קריאת ההלל היה כלי יחידי שליווה את ההלל או שמא, כמו בעת הקרבת התמיד ניגנו שאר כלי המקדש ראו אלבק, קדשים, עמ' 40 – 401) בנוביץ העיר כי בפרקנו לא מוזכרת נגינת חליל (וגם לא נגינת כלי נגינה אחרים) למרות הפרטנות שבה מתוארת קריאת ההלל על סמך זאת ועל סמך נימוקים מגוונים אחרים הוא טוען כי אזכור החליל ביחס לשירת ההלל במקדש היא תוספת של רבי לקובצי ההלכות שנשתמרו במשנה: עורך המשנה היה, אפוא, הראשון שהזכיר 'חליל של קרבן' שניגן בשעת אמירת ההלל שנים עשר ימים בשנה'. (ראו בנוביץ, לולב וערבה, עמ' 511 – 514)

[316] מוטיב זה של חריצות העם בזמן העליה לרגל עומד גם מאחורי קביעתה של המשנה ביומא א, ח 'לא היתה קריאת הגבר מגעת עד שהיתה העזרה מלאה מישראל'.

מימיהם שלכהנים לא נימנעו מלהדליק את השמן שניפסל ביטבול יום בנר שניטמא בטמא מת אף על פי שמוסיפין לו טומאה על טומאתו׳.[317] ברור שלר׳ עקיבא אין עדות דומה לזו של ר׳ חנניה סגן כוהנים אלא שר׳ עקיבא לומד מדברי ר׳ חנינא סגן כוהנים דין ואותו הוא מנסח באותה לשון של עדות על הכוהנים כפי שהובאה בידי ר׳ חנינא.[318]

לדעת ספראי גם סתם המשנה גם ר׳ יהודה משמרים עדות היסטוריות קונקרטית הנוגעת למספרם המצומצם של המקריבים במקדש בכלל או למספר המצומצם של המקריבים בכת השלישית.[319]

פירוש זה קשה: האם הייתה לחז״ל מסורת על כך שמעולם (׳מימיהם׳) לא הגיע המון רב כל כך למקדש? אף אם נניח שמסורת מעין זו הייתה בידיהם, מה הטעם לשנותה במשנה? ומה עוד שחז״ל תיארו את מספר עולי הרגל בפסח עצמו בהפרזה עצומה.[320]

במשנה מודגש כי ׳מימיהם׳ לא אירע שהגיעו לומר הלל פעם שלישית. לקביעה כי דבר מסוים לא אירע מעולם במקדש בתבנית של: מימיהם של X דבר Y לא נעשה, יש לעתים משמעות של תקדים משפטי מחייב כפי שראינו לעיל,[321] וכפי שמופיע במקומות נוספים רבים (תוספתא פרה יב, ו ׳מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהזות באזוב המוטבל׳).[322] אך במקרים אחרים מדובר בקביעות המתארות דברים ש׳מעולם לא אירעו׳ במקדש שניתן להגדיר אותם כ׳ספרות שבחים׳.[323]במסגרת זו הקביעה כי מעולם לא אירע דבר זה או אחר במקדש היא שבח לו.

יש לשים לב לדמיון הטרמינולוגי בין משנתנו לשבח לכוהנים שבמסכת תמיד: ׳**מימיו** <u>לא נתעצל</u> הכהן מלהוציא את הדשן׳ (תמיד ב, ב).[324] קשה להעלות על הדעת כי קביעת המשנה או קביעת ר׳ יהודה עניינה תקדים משפטי הנוגע לדיני ההלל.[325]

[317] לנוסח המשנה ראו רוזנטל, מסורת הלכה, עמ׳ 351-352. למקרה נוסף בו ר׳ יהודה מתקן מסורת קדומה לו על פי עמדתו ההלכתית ראו הדברים שכתב שמא פרידמן בנוגע למשנת אנשי יריחו (פסחים ד, ח; תוספתא ג, יט). פרידמן הוכיח שם כי הנוסח הקדום המתייחס למעשה אנשי יריחו הוא הנוסח שבתוספתא המשתמשת בטרמינולוגיה ׳שלשה כרצון חכמים, ושלשה שלא כרצון חכמים׳ ואילו ר׳ יהודה בשל שיקולים הלכתיים (ראו שם) מתקן את נוסח המסורת ל׳שלשה מיחו בידן, ושלשה לא מיחו בידן׳. ראו פירדמן, תוספתא, עמ׳ 380-382.

[318] רוזנטל, מסורת הלכה, עמ׳ 352; וראו פורסטנברג, ממסורת למחלוקת [טרם פורסם] שהגדיר זאת ׳עדות מדעתו׳. וראו עוד את פירושו למשנה זו בספרו פורסטנברג, טהרה, עמ׳ 275-281.

[319] ספראי, פסחים, עמ׳ 231.

[320] למשל תוספתא פסחא ד, טו.

[321] פסחים א, ו; ביצה ב, ו (עדות על בית הנשיא); עדויות ב, א; שם, ב; זבחים יב, ד; תוספתא פרה יב, ו ׳מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהזות באזוב המוטבל׳; תוספתא עוקצין ג, טז ׳מימיהן של כהנים לא נמנעו מלהיות נזקקין עליהן׳.

[322] לביאור ההלכה ראו פורסטנברג, טהרה, עמ׳ 276-280; ובאופן דומה כשר׳ גמליאל מעיד ש׳מימיהן של בית אבא לא היו אופין פתין גריצין׳ (ביצה ב, ו) הרי אי-ביצוע של דבר מסויים במרחב חשוב כבית הנשיא מהווה בעיניו תקדים. ואילו וחכמים מסרבים ללמוד מכך הלכה בשל ההשערה שהדבר מהווה הוא חומרה פרטית של בית הנשיא (ביצה ב, ו).

[323] ראו למשל רצף הקביעות במשנה באבות ה, ה: ׳עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש, לא הפילה אשה מריח בשר הקדש ולא הסריח בשר הקדש מעולם וכו״.

[324] אני מודה למורי ד״ר יאיר פורסטנברג שהראה לי את הדמיון בין המשנה בתמיד למשנה בפסחים.

[325] אמנם! בדברי האחרונים הוצע פשר הלכתי גם לדברי תנא קמא (למשל, חידושי הגרי״ז מסכת ערכין דף י ע״ב).

משום כך, בשונה מספראי אני סבור כי המשנה מבקשת לציין את הזריזות שבה בוצעה הקרבת הפסחים עד כדי כך שלא הספיקו הלוויים לקרוא את ההלל פעם שלישית.[326]

זריזות הכוהנים בעבודתם חוזרת במספר מקורות בתיאורי הטקס שבמקדש,[327] והיא עומדת בבסיס המסורת המקבילה או העיבוד של ר' יהודה שמסר או הוסיף כי הזריזות לא איפיינה רק את את הכוהנים שהקריבו את הפסחים אלא גם את זמן ההגעה – מיעוטה של הכת השלישית נבע מכך שהעם רצה להימנות על שתי הכתות הראשונות ולא על הכת השלישית של מאחרי ההגעה, כמצוין בתוספתא 'והיא הייתה נקרית כת עצילין' (תוספתא פסחים ד, יב). ה'מסורת ההיסטורית' על כך ש'מעולם לא הגיעו לומר' היא שבח לזריזותם של הכוהנים ומסתבר בעיני כי ר' יהודה מתקן את המסורת כך שהיא תהווה שבח לעם שלא התעצל ולא שבח לכוהנים שמיהרו.

---

[326] ברטנורא לא הוטרד מההיסטוריות של המשנה אך כך הוא פירשה: כשבח על זריזות הכוהנים (כאן ד"ה 'אע"פ').

[327] ראו למשל תמיד א, ג; ב, א; ב, ב; בבלי חולין קכג ע"ב ועוד. וראו מופס, אישיותו, עמ' 131-132; מירסקי, יוסי בן יוסי, עמ' 172, הע' 269.

3.2.2 הערתו של ר׳ אליעזר

במשנה ט משולבת הערה של ר׳ אליעזר.[328] לאחר התיאור של אופן הפשט הקורבנות במקדש (׳כיצד היו מפשיטין׳) נאמר:

> ׳ר׳ אליעזר או׳ ארבעה עשר שחל להיות בשבת מניח את ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו ותולה ומפשיט(ים)׳.[329]

בשונה מדברי ר׳ יהודה המנוסחים בלשון עבר (׳היה ממלא׳) דברי ר׳ אליעזר המוסבים על דברי תנא קמא מנוסחים כדבריו בבינוני: ׳מניח את ידו׳. ר׳ אליעזר טוען כי בשבת במקום להשתמש ב׳מקלות דקים וחלקים׳ הכוהנים היו משתמשים בגופם: ׳מניח על כתיפו ועל כתף חברו׳ ככן שעליו מפשיטים.[330]

סיבת הדבר לא מפורשת, אך מסתבר כי האיסור לטלטל או להשתמש במקל בשבת מחייב לדעת ר׳ אליעזר שימוש חלופי בגוף האדם: נטילת כלי, כמקל חלק, לצורך מלאכה שהותרה בשבת, מותרת לפי ההלכה שקבעה כי ׳כל הכלים ניטלין בשבת׳ (שבת יז, א).[331] הסתירה בין איסור הטלטול המשתקף לכאורה במשנתנו לבין ההיתר המופיע במקורות אחרים מוסברת בתלמודים בצורה היסטורית: ׳רבי זעירא בשם רבי אלעזר קנים ומקלות קודם להתרת כלים שנו׳ (ירושלמי שבת, יז:א, טז ע״א [עמ׳ 440]). המילה ׳מקלות׳ במימרה זו מתייחסת אל האיסור להשתמש במקלות המופיע במשנתנו בשם ר׳ אליעזר, הנובע לדעת ר׳ זעירא מקדימותה של משנתנו להיתר של איסור מוקצה.[332] אם כן לפי דברי ר׳ זעירא דברי ר׳ אליעזר אינם משקפים את דעתו ההלכתית האקטואלית בדיני מוקצה אלא הלכה עתיקה (׳בראשונה׳) שנהגה בימי הבית. אכן אפשר למצוא מקבילות בספרות ההלכתית מימי הבית השני להלכה מחמירה בדיני טלטול

---

[328] הגירסה אליעזר היא גירסת המשנה ב**קפי** אמנם ב**נדמ** הגירסה ׳ר׳ אלעזר׳. וראו אפשטיין, מבוא, עמ׳ 1178; גילת, ר׳ אליעזר, עמ׳ 169, הע׳ 2.

[329] סיומת הרבים ׳___ים׳ מופיעה בק ומעליה סימן מחיקה.

[330] כזכור הדרך הרגילה ל׳תלות ולהפשיט׳ הייתה תוך שימוש ב׳אנקליות שלברזל׳ שהיו ׳קבועים בכתלים ובעמודים׳. ׳אונקליות׳ היינו מעין וו״ו מעוקל לצורך תליית הבשר (מיוונית ὄγκινος ראו היימנס, המילים השאולות, עמ׳ 22). כאשר נגמר המקום על הווים הייעודיים הללו היו משתמשים ב׳מקלות דקים חלקים׳ שהוכנו מראש לצורך זה.

[331] משפט זה, המבטא היתר עקרוני להשתמש בכלים בשבת, חוזר ארבע פעמים בפרק (יז). לתפקידו בעריכת הפרק ראו גולדברג, שבת עמ׳ 308.

[332] המימרה מובאת בהרחבה בבבלי שבת קכג ע״ב ושם מסבירה הגמ׳ כי ׳מקלות׳ הכוונה למשנת מקלות שלנו. תהליך ההקלה בהלכות מוקצה מתואר בתוספתא שבת יד:א; והמקבילות בירושלמי שבת יז:א, טז ע״א [עמ׳ 440]; בבלי שבת קכג ע״ב. בניגוד לתוספתא המתארת את התהליך ממצב של איסור להיתר, התלמודים מתארים תהליך שבו יש היתר ראשוני, מצב ביניים של איסור (ימי נחמיה) וחזרה להיתר.לניתוח מקורות ראו קרצ׳מר-רזיאל, טלטול עמ׳ 323-324.

כלים,[333] שההלכה של חז״ל התפלמסה איתה.[334] אך דין המקלות במשנתנו אינו מובא במסגרת ה׳תיאור ההיסטורי׳ של חז״ל את הקרבת הפסח במקדש אלא כהערה הלכתית ספציפית הנאמרת בידי ר׳ אליעזר ואם כן יש לבחון את התאמתה לשיטת ר׳ אליעזר ולא להלכות מוקצה הנוהגות לדעת חז״ל באופן כללי.

אכן, יצחק גילת טען כי ההלכה שבמשנתנו משקפת את תפיסתו המחמירה של ר׳ אליעזר עצמו שהילך בדיני מוקצה בשיטת בית שמאי שהחמירו בהלכות טלטול ׳כבימים הראשונים׳.[335]

אם כן, כשם שר׳ יהודה ביטא באמצעות ה׳תקדים׳ ההיסטורי מבית המקדש את תפיסתו בדיני תערובות כך ר׳ אליעזר בהערתו על אשר ׳אירע׳ במקדש ביטא את תפיסתו ההלכתית בנוגע לדיני מוקצה הנוהגים הלכה למעשה.[336]

אם כן הרי גם הערתו של ר׳ אליעזר, המובעת בבינוני, מבטאת עמדה הלכתית הווית ואינה ציטוט של הלכה קדומה מתקופת הבית.

---

333 יוספוס מתאר את ההחמרה הקיצונית של האיסיים בטלטול כלים: ׳..אלא אף אינם מעזים להזיז כלי ממקומו [ביום הזה], או לצאת ל[עשיית] צרכיהם׳ (מלחמות היהודים, ב, 147 [עמ׳ 232]). פילון מדגיש בתיאור חטא המקושש את האיסור ׳ללקט את חומרי התבערה׳ (על החוקים לפרטיהם, ב, ; חיי משה, ב 220). בחיי משה (שם) כותב פילון ׳והעצים הם החומר לאשׁ׳ ואפשר לדייק מכאן כי איסור הטלטול הקדום (לפי פילון) חל על כלים המשמשים לאיסור חמור כהבערה דווקא (בלקין, פילון, עמ׳ 198). לאיסור טלטול בקומראן ראו, שיפמן, הלכה, עמ׳ 123-124. וראו עוד קרצ׳מר-רזיאל, טלטול, עמ׳ 317-318.

334 יואל קרצ׳מר-רזיאל הציע כי הניסוח הכוללני של המשנה בשבת ׳כל הכלים ניטלים׳ וחזרתו המרובעת מכוון כנגד ההלכה הכיתתית. קרצ׳מר-רזיאל, טלטול, עמ׳ 319.

335 גילת, ר׳ אליעזר, עמ׳ 170. בתוספתא שבת יד:א מובאת דעת בית שמאי על ידי ר׳ אלעזר: ׳בית שמיי אומ׳ אין ניטלין אלא לצורך ובית הלל אומ׳ לצורך ושלא לצורך (דעה זו מובאת במשנה (יז:ד) בשם ר׳ נחמיה. ליחס בין המקורות ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ׳ 226). בתלמודים הוצעו שני פירושים למהות ׳צורך׳ – לפירוש אחד צורך הוא ׳צורך גופו׳ (כלומר השימוש בכלי למלאכתו) ולפירוש השני ׳צורך׳ כולל היתר גם לצורך מקומו (שימוש במקום שבו היה מונח הכלי).

336 גילת לא התייחס לפער שבין ההחמרה המסוימת של בית שמאי (נטילת כלים לצורך בלבד) לבין האיסור המחמיר מאוד במשנתנו (שהרי המקלות משמשים לצורך עבודה שהותרה בשבת ולומר שבית שמאי אסרו גם טלטול מקל לצורך דבר שהותר בשבת הרי זו הרחבה נוספת של האיסור). ויש להעיר שר׳ אליעזר לא אמר שטלטול המקל נאסר, ר׳ אליעזר תיאר אופן שבו לא נצרך השימוש במקל (מה שאולי מגדיר את השימוש במקל כדבר שלא לצורך). בית שמאי שותפים לכלל העקרוני: ׳כל הכלים ניטלים לשבת׳. סיוגם המצוטט בתוספתא (לעיל) מתייחס אך ורק לצורך הספציפי שבשלו מותר לטלטל את הכלי. במשנה שלנו מדובר על טלטול מקלות לצורך גופם, מה שלכל השיטות כלול בהגדרה ׳לצורך׳, ואם כן בית שמאי לכאורה אמורים להתיר טלטול מקלות אלו. הבבלי עירובין לה ע״א מציע קשר ישיר נוסף בין ר׳ אליעזר לבית שמאי בדיני טלטול. אביי ורבא מעמידים משנה העוסקת בדיני עירוב בסיטואציה שבה נדרש סכין לחתוך חבל הסוגר את מקום העירוב ומסבירה כי ר׳ אליעזר אוסר מכיוון שהוא סובר כר׳ נחמיה (וכבית שמאי) כי כלים ניטלים רק לצורך תשמישן. על כל פנים, כאמור בגוף הדברים המשנה בפסחים מדברת במצב שבו המקלות מוכנים ומיועדים לשימוש מעין זה.

3.2.3 הערתו של ר׳ אליעזר בן יעקב (תוספתא ד יב)

הערה נוספת המתייחסת לסיפור הקרבת הפסח נמסרת בתוספתא בשם ר׳ אליעזר בן יעקב הראשון (להלן ראב״י).[337] במשנה נאמר ״יצאת כת הראשונה וישבה לה [להר] (ל)הבית שנייה בחיל והשלישית במקומה. חשיכה יצאו וצלו את פיסחיהם׳. בתוספתא (ד יב) נאמר: ׳ר׳ ליעזר בן יעקב או׳ כת שלישית הלכה וישבה לה בעזרת הנשים׳.

---

[337] ׳במאמרי זה התנא רבו הספיקות׳ כתב פרנקל, בשל העובדה שזיהויו של ר׳ אליעזר בן יעקב כתנא הפועל סמוך לחורבן יחד עם אזכורו בחברת חכמי דור אושא הוביל למבוכה בנוגע לזהותו. רוב החוקרים ביקשו לצאת מידי הספק בהצעה כי פעלו שני תנאים בשם ר׳ אליעזר בן יעקב, הראשון חי בתקופת הבית ולאחר החורבן והשני בדור אושא, כשר׳ אליעזר בן יעקב של מידות הוא ראב״י הראשון (קרוכמאל, כתבי, עמ׳ 205; פרנקל, דרכי, 76 -77; הופמן, המשנה, 16; היינמן, תולדות, א, עמ׳ 181 -182; מרגליות, חכמי, א, 102 -103; אפשטיין, תנאים, עמ׳ 31. ליברמן, ספרי זוטא, עמ׳ 18, הע׳ 31). לאחרונה ערער מיכאל בן ארי בעבודת הדוקטורט שלו על מסקנה מקובלת זו ותקף כמה מהראיות שהביא אפשטיין. אפשטיין (תנאים, 31) הסתמך על הברייתא בבפסחים לט, א: ׳ר׳ אילעא אומר משום ר׳ אליעזר, אף ערקבלים. וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לי חבר, ולא מצאתי, וכשבאתי לפני רבי אליעזר בן יעקב הודה לדברי׳, וטען כי ראב״י היה חבר לר׳ אליעזר הגדול. בן ארי (זיכרון, עמ׳ 137) כתב שהסתמכות זו היא מוטעית. לדבריו לפי מקור זה ראב״י הוא מ׳משמרי המסורתי׳ של ר׳ אליעזר הגדול ולא מחבריו. בן ארי הרחיק לכת וטען כי טענת אפשטיין היא ׳שיבוש גדול׳. אבל באמת אפשטיין צדק, שהרי בברייתא נאמר כי ר׳ אילעאי תלמידו של ר׳ אליעזר (ראו, תוספתא, זבחים ב, יז) חיזר בין ׳תלמידיו׳ ולא מצא. אם כן האישיות המוזכרת בסוף אינה שייכת לחוג התלמידים אלא ל׳חוג החברים׳. ואכן הלשון ׳וכשבאתי לפני׳ מעידה על כפיפות של ר׳ אילעי התלמיד אל ר׳ אליעזר בן יעקב הבכיר ממנו. שהרי התלמיד ׳יושב <u>לפני</u> רבו׳ ולא להיפך (פסחים ז, א). כך במקור דומה במיוחד לשלנו מספר ר׳ עקיבא (יבמות טז, ז) ׳<u>וכשבאתי</u> והרציתי הדברים <u>לפני</u> רבן גמליאל שמח לדברי ואמר מצאנו חבר לרבי יהודה בן בבא׳. ר׳ עקיבא התלמיד בא לפני ר׳ גמליאל הבכיר ממנו (וראו תוספתא כפורים ז, ב; נידה ו, ו; ספרי דברים ריח, ועוד). ובשני מקומות מסופר על ר׳ אילעי עצמו שבא לפני חכם והרצה לפניו הדברים והחכם האמור הוא ר׳ אלעזר בן עזריה, ממנהיגי דור יבנה (בתוספתא פאה ג, ב; חלה א, ו). חריגה אחת מצאתי בתוספתא מעילה א, ה – אם כי אפשר שבמקום זה ׳הרציתי לפני חבריי׳ נוצר כתוצאה מהמשפט העוקב לו ׳הרציתי הדברים לפני ר׳ עקיבא׳ ראו שם. והשוו לביטוי השיוויוני ׳(ישב) <u>עם</u>׳ (ספרי זוטא יט ד ׳אמרו פעם אחת היה ר׳ יוסי הגלילי יושב ודורש בפרה בטבריה ור׳ שמעון בן חנינא יושב עמו׳). לדיון במונח הקרוב ״ישב לפני׳ ובגלגולו הארמי ׳יתיב קמיה׳ ראו גודבלאט, הוראה, 221-259; גפני, יהודי בבל, עמ׳ 200- 201; פוגל, סדרי השיח, עמ׳ 178. דיונם מורכב, אך התמונה הכללית ברורה: בדרך כלל הזוטר יושב לפני הבכיר והארכתי בזה רק בשל התקפתו של בן-ארי על דברי אפשטיין. אם כן הברייתא אכן מוכיחה את פרשנותו של אפשטיין כי ראב״י הוא בן דורו וחברו של ר׳ אליעזר הגדול. עוד טען בן-ארי כי אין בעדויותיו של ר׳ אליעזר בן יעקב רמז להיכרות בלתי אמצעית עם עבודת המקדש. טענה נראית לי לא נכונה. ראשית, עצם מסירת עדויות ׳פלסטיות׳ בטיבן על חווית המקדש יש בה כדי להעיד על זיקה ישירה לתקופה. עדותו של ראב״י על כך ש׳פעם אחת מצאו את אחי אמא ישן ושרפו את כסותו׳ האופן הפשוט להבין עדות זו היא של ילד המספר על אירוע אותו הוא זוכר מילדותו – דודו שירת במקדש ושרפו את כסותו! ובירושלמי סנהדרין ז ב דף כד ע״א עמ׳ 1297 ׳אמ׳ ר׳ לעזר בירי׳ צדוק. תינוק הייתי ורוכב על כתיפו דאבא. וראיתי בת כהן שינת והקיפוה חבילי זמורות ושרפוה. אמרו לו. תינוק היית ואין עדות לתינוק׳ ועל זה הוסיף הירושלמי שם ׳כד חמא דא מילתא לא הוה פחות מבן עשר שנין׳ (ואדרבה מהדיון הכרונולוגי שם בירושלמי עולה כי האמוראים הניחו שאכן ראב״י אחד היה – אלא שזה ראה את פני המקדש. ראו תוספתא כפשוטה, חלק ד, עמ׳ 851). במשנת מידות ב, ה נאמר ביחס לתפקידה של הלשכה המערבית דרומית: ׳אמר רבי אליעזר בן יעקב שכחתי מה היתה משמשת׳ אני מניח שבן-ארי מבין ביטוי זה כמלמד על שכחת השמועה. אך הגיוני יותר לפרשו כמתייחס על שכחת זיכרון ממשי. והשוו להופעת הביטוי הייחודי אצל רבן יוחנן בן זכאי: א׳ להן <u>אם משראו עיניי ומה ששרתו ידיי שכחתי</u> קל וחומ׳ למה שלימדתי׳ (ספרי במדבר חקת, פיסקא קכג [עמ׳ 385] וסיפור דומה מיוחס להלל ראו דיונו של כהנא ספר, חלק ד, עמ׳ 979 - 982) נוסף על כך נראה לי כי חלק מהמסורות מעידות על ה׳שותפות הפאסיבית׳ אשר להיעדרותה טען בן ארי. כך בתוספתא יומא (ב, ד) מתאר ראב״י ׳נחושתא קלנתיא והיתה יפה כזהב׳. נדמה כי זוהי לשון של ׳צופה׳ ולא לשון של ׳מוסר׳. וראו פסחים ז, יד; עדויות א, ט. ובתוספתא פסחא ז טו [עמ׳ 182] מעיד ר׳ אליעזר בן יעקב על ׳אצטרדיוטות (דהיינו στρατιωται) ושומרי צירין היו בירושלים שטובלין ואוכלין פסחיהן לערב׳. בן-ארי טען עוד כי העובדה שמסורותיו של ר׳ אליעזר בן יעקב מתאפיינות בהסתמכות על פסוקים לצורך תיאור המקדש מעידה על ריחוקו מהן (בן ארי, זכרון, עמ׳ 141 -142. המסורות שאליהן הוא מתייחס הן: תוספתא סוטה ז, יג; סוכה ג, ג; ערכין ב, ב; משנה מנחות ט, ג) לשיטתו: ״יש להסכים שמי שראה את המקדש בעיניו והיה נוכח בשעת האירועים, אינו זקוק לדרשות הלכתיות להוכיח את סברתו׳. טענה זו כבסיס לתיארוך זמנו של חכם שגויה מבחינה מתדולוגית. הרמזים אינטרטקסטואליים ואף הסתמכות מפורשת בתיאורי מקדש על מקורות מקראיים היא תופעה רחבה המקיפה את מכלול ׳תיאורי המקדש׳ ואינה ייחודית לר׳ אליעזר בן יעקב. (ראו רוזן צבי, הטקס, עמ׳ 244 הערות 8- 12; והדוגמאות הרבות שהבאתי במחקר זה). אם כן נראה כי אין לדחות את הטענה שפעלו שני ר׳ אליעזר בן יעקב והראשון שבהם, ששרפו את כסות אחי אימו (מידות), אכן פעל סמוך לחורבן המקדש והתייחס הרבה למבנה המקדש ואופי העבודה בו. לדעתי הגיוני לשייך את ה׳עדותי׳ או את ׳תיקון׳ הסיפור המופיע כאן במשנה אל אותו התנא הידוע בהערותיו על טיבו של המקדש והוא התנא של מידות (למשמעות היגד זה ראו להלן הערה 487) ר׳ אליעזר בן יעקב הראשון. להלן, במהלך הסעיף אראה כי יש זיקה בין הערה זו של ראב״י לבין ׳תיקונים גיאוגרפים׳ אחרים הנמסרים בשם ר׳ אליעזר בן יעקב. אם אני צודק ותיקונים אלו נובעים מהשקפה הלכתית אחת הרי מאחר שאת התיקונים האחרים יש לשייך לראב״י הראשון כך גם תיקון זה.

הערה זו נראית על פניה כעדות זיכרון המתקנת את נוסח הסיפור שבמשנה, ראב״י מעיר ׳לא פה נתרחש הדבר, אלא כאן׳. במסכת מידות (א, ט) נמצא ׳תיקון גיאוגרפי׳ נוסף ודומה בשמו של ראב״י:

> אירע קרי באחד מהם יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה והנרות דולקים מכאן ומכאן עד שהוא מגיע לבית הטבילה רבי אלעזר בן יעקב אומר במסיבה ההולכת תחת החיל יוצא והולך לו בטדי

בניגוד לסתם המשנה בתמיד (א, א) המתארת כיצד הכוהן שנטמא טובל וחוזר אחר טבילתו לבית המוקד אל אחיו הכוהנים אומר ראב״י כי הכוהן היה יוצא מהמקדש ומהר הבית דרך שער טדי שבצפונו.[338] אפשר לומר שבשני המקורות הייתה לראב״י מסורת היסטורית שונה מזו של המשנה. אך קשה להתעלם מהמכנה המשותף ההלכתי שבין שתי ההערות ה׳היסטוריות׳: בשתיהן ראב״י מביע עמדה שלפיה אין להישאר מעבר למידה במקום המקודש. הכת השלישית, מאחר שסיימה את ענייניה בהקרבה, שוב אינה יכולה להתעכב בתוך עזרת הכוהנים וצריכה לצאת אל עזרת נשים. לכוהן בעל הקרי אסור להתעכב במקדש עד הבוקר אלא הוא צריך לפרוש מיד.[339] בתוספתא לסוטה (ז, יג) מופיע דין שלישי של ראב״י שמרחיק את במת העץ עליה היה יושב המלך וקורא מהעזרה להר הבית:

> במה של עץ היו עושין לו בעזרה ויושב עליה. ר׳ ליעזר בן יעקב אומ׳ בהר הבית, שנ׳ ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור ועד מחצית היום וגו׳

אפשטיין הציע כי הסיבה שבשלה ר׳ אליעזר בן יעקב ממקם את הבמה בעזרה קשורה לאיסור לשבת בעזרה.[340] בשונה מכך אני מבקש להציע כי המכנה המשותף בין שלושת ההערות מלמד

---

338 על שער טדי ראו מידות א, ג. וראו אפשטיין, מבואות, עמ׳ 138 הערה 32; בן-ארי, זיכרון, עמ׳ 143. אפשטיין סבר כי סתם המשנה במידות נקטה כסתם המשנה בתמיד והביאה את עמדתו של ראב״י כעמדה חולקת (ראו אפשטיין, מבואות, עמ׳ 32) אמנם מיליקובסקי העיר שאם כן היה לה למשנה להביא את סופה של המשנה בתמיד המפרטת את חזרת הכוהן בעל הקרי לבית המוקד וכך להדגיש את המחלוקת בין העמדות (מיליקובסקי, סדר עולם, עמ׳ 122) טענתו של מיליקובסקי מתחזקת אם נניח כמותו שאין דברי ראב״י שללו את הטבילה של הכהן כלל ועיקר. דברי ראב״י מוסיפים, לדעתו, כי אחר שהכהן יצא והלך במסיבה ההולכת תחת הבירה אל המקווה הוא מוסיף והולך במסיבה ההולכת תחת החיל החוצה מן המקדש. אם כן, השמטתה של הסיפא (תיאור חזרת הכהן) מבית המוקד מקלישה את יכולתנו לזהות מחלוקת בין ראב״י לבין משנת מידות. לאור זאת (ולאור הדיון באזכוריו האחרים של ראב״י במידות) הציע מיליקובסקי להגדיר את תפקידו של ראב״י כמוסר-עורך של המסכת ולא תנא המצוטט בה ב׳מילין הצריכין לרבנן׳ כדברי אפשטיין.

339 וראו עוד מאלי, הלילה במקדש, עמ׳ 60-59; בן ארי, תחומי, עמ׳ 81.

340 כבר בירושלמי (ירושלמי פסחים לב ע״ד [עמ׳ 529]) נקשר תיאור המשנה לשאלת הישיבה בעזרה. לפי המשנה הכת הראשונה ׳ישבה׳ בהר הבית ועל אף שהדבר אינו מפורש לגבי הכת השניה והשלישית עליהן נאמרה הלשון הקצרה: ׳השנייה בחיל. והשלישית במקומה׳. יש להבין כי ׳השנייה (ישבה) בחיל והשלישית (ישבה) במקומה׳ (כפי שהעיר בעל המלאכת שלמה ד״ה ׳והשלישית במקומה׳). בשל כך עימת הירושלמי קביעה זו של המשנה עם ההלכה המובאת בשם ר׳ חייה לפיה ׳לא היתה ישיבה בעזרה [א]לא למלכי בית דוד בלבד׳. ור׳ מנא הגיה (או מוטב, פירש, ראו אפשטיין, מבוא, עמ׳ 400) את המשנה שאצלנו והסביר: ׳מה אתינן מיתני. וישבה לה במקומה. עמדה לה במקומה׳. וכנראה מהגהה זו נולד נוסח הדפוסים: ׳והשלישית במקומה עומדת׳. אם נקבל את הבנת הירושלמי לפיה הכת השלישית עמדה בעזרה שוב לא ניתן יהיה לתלות את תיקונו של ראב״י בעניין זה. אלא שאפשטיין כתב בצדק כי לפי פשט המשנה בוודאי הכת השלישית ישבה אף היא בעזרה. ולכן הציע עמדתו של ראב״י נבעה מהאיסור לשבת בעזרה המובא גם בפיו של ר׳ חייא ׳ור׳ חייא כראב״י׳ (שם, עמ׳ 401; וראו אור שמח, הלכות קרבן פסח, פרק א הלכה יז). אפשטייין ביקש להציע כי פסיקה זו בנוגע לישיבה בעזרה עומדת גם מאחורי עמדתו של ראב״י לפיה בימת העץ בהקהל הייתה ממוקמת בהר הבית. וזה המכנה המשותף בין המלך היושב על במת העץ (תוספתא סוטה

שיש להם הסבר משותף והוא שראב״י הסתייג באופן כללי יותר משהות במרחבים הפנימיים של המקדש שלא לצורך עבודה. הסבר זה מבאר הן הן את ה'תיקון הגיאוגרפי' במשנת מידות שלפיו הכהן לא יכול להשאר במהלך הלילה בבית המוקד שהוא חציו בקודש וחציו בחול והן את ההערות המתקנות בסוטה ובפסחים. אם כן גם הערותיו של ראב״י אינן נובעות מעדות היסטורית באשר למיקומם של הטקסים אלא מעמדתו ההלכתית בנוגע לאופן הראוי לקיים טקסים אלו.[341]

3.2.4 סיכום: הערות התנאים לתיאור ההקרבה כשיח בית מדרשי

הדיון שערכתי עד כאן בטיבן של ההערות התנאיות על אודות אופן ביצועו של הטקס מלמד כי השיח סביב 'מה היה במקדש' בזמן הקרבת הפסח הושפע באופן מכריע מהעמדות ההלכתיות של התנאים ה'מתקנים' את הסיפור. ר' יהודה מלמד כיצד לקחו כוס מדם התערובות לאור תפיסתו העקרונית את דיני תערובות, המסורות אודות ההלל אינן עדויות היסטוריות קונקרטיות הנוגעות למספר המקריבים אלא 'ספרות שבחים' (בשבח הכוהנים או העם) שכמותה נמצאו עוד בקטעים אגדיים שבספרות חז״ל ותיקונה של המסורת נבע כנראה מהרצון להעתיק את השבח מהכהנים אל העם. דברי ר' אליעזר נבעו מעמדתו בנוגע לדיני מוקצה.

רושם דומה מתקבל גם מהערתו של ר' אליעזר בן יעקב שבתוספתא. השוואת עמדתו כאן להערות נוספות במסכת מידות וסוטה מלמדת כי אין לפנינו עדות זיכרון אלא שיטה הלכתית קוהרנטית הנוגעת להרחקת העם או הכהן מהמתחם המקודש מייד עם סיום ביצוע תפקידו.

אם כן יש לראות ב'שיח' התנאי על אודות אופן קיום טקס הפסח שיח הלכתי-רעיוני יותר מאשר שיח היסטורי.

ז, יג) לבין הכת השלישית שיושבת במקומה (פסחים ה, י). אלא שאת עמדתו של ראב״י בסוטה אפשר להסביר, וביתר קלות כפי שהעיר ליברמן, לאור המדרש בספרי דברים קמה [עמ' 200] שם מרחיב ראב״י את דין 'לא תטע לך אשרה כל עץ' ולומד ממנו איסור ללעשות 'אכסדרה בעזרה'. אם נניח כי אין הבדל בין במה לאכסדרה הרי שהגיוני כי טעמו של ראב״י הוא האיסור לבנות מתקן מעץ בעזרה. (וראו התלבטותו של אפשטיין עצמו, שם עמ' 540; ודברי ליברמן, תוספתא, חלק ד, עמ' 565, ושם הע' 44; הנ״ל, תוספתא, חלק ח, עמ' 681)

[341] על סוג השיח של ראב״י ביחס למקדש אפשר ללמוד מדרכו לערב פסוקים הלקוחים מחזון יחזקאל ומקומות נוספים עם תיאור המקדש (שמקובל להבינו כמקדש של שלהי ימי בית שני) ראו במיוחד תוספתא סוכה ג, ג; ערכין ב, ב; וראו בן ארי, תחומי, עמ' 78 – 79.
ייתכן ולמגמה זו של ראב״י להרחיק מן הקודש אפשר לצרף קביעה נוספת שלו הקשורה למבנה המקדש. המשנה במידות ב, ו מתארת את הגבול בין עזרת ישראל לעזרת כוהנים כך: 'וראשן פספסין מבדיל בין עזרת ישראל לעזרת הכהנים'. דהיינו סימן כלשהו של פסיפסין (אולי מלשון 'רושם' כהצעת אפשטיין, מבוא, עמ' 1235; והשוו תיאורו של יוספוס להלן) אמנם לדעת ראב״י האבחנה בין העזרות הייתה חדה יותר: '**מעלה היתה וגבוהה אמה** והדוכן נתון עליה ובו שלש מעלות שלחצי חצי אמה נמצאת עזרת הכהנים גבוהה מעזרת ישראל שתי אמות ומחצה' (בנוגע לשאלה ההיסטורית. דהיינו כיצד הובחנו בפועל העזרות זו מזו ראו תיאורו השונה לחלוטין של יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים, ה 226 המתאר כי המזבח (!) הוקף במחיצה: 'הן את ההיכל הן את המזבח עיטרה מחיצה נמוכה מאבנים נאות, גובהה כאמה והיא מלאת חן היא הפרידה בין העם שבחוץ לבין הכהנים'

3.3 מתי נערך סיפור הפסח?

כפי שניתן להבחין, ההערות ההלכתיות המשולבות בפרק נאמרות בשם תנאים בני דור אושא ודור יבנה (ר' יהודה; ר' אליעזר) ובתוספתא מופיעה הערה בשם ראב"י. אם הערות אלו מתייחסות לתיאור ההקרבה כפי שהוא לפנינו הרי עולה כי סיפור זה נערך לכל המאוחר בדור יבנה, כפי שכתבו שמואל וזאב ספראי.[342] אכן, דברי ר' אליעזר, תנא מהדור הראשון ביבנה, מצוטטים במשנה כדעה חולקת על הסיפור הסתמי של המשנה. אמנם בעיני קשה לקבוע שדברי ר' אליעזר נאמרו כתגובה לסיפור הקרבת הפסח שלפנינו (או לגירסה קדומה שלו). דברי ר' אליעזר מופיעים במשנה שבה 3 רכיבים: פתיחה בשאלה – 'כיצד תולין' וכו', מענה לשאלה (כך וכך תולין ומפשיטין) ותוספת הערה של ר' אליעזר. משניות רבות שנפתחות בכותרת 'כיצד' (מבצעים X) משיבות ('כך וכך') ואחרי התשובה מביאות דעה חולקת.[343]

כך בנויות משנה קרובה העוסקת בצליית הפסח ותוספתא שהזכרתי לעיל העוסקת בהדחת העזרה בפסח:

פסחים ה, ט	פסחים ז, א	תוספתא פסחים ד
כיצד תולין ומפשיטין?	כיצד צולין את הפסח?	כיצד מדיחין את העזרה?
אנקליות שלברזל היו קבועים...	מביאין שפוד של רימון תוחבו מתוך...דברי רבי יוסי הגלילי	פוקקין אותה ומרגילין לה אמת המים וכו'
ר' אליעזר אומר י"ד שחל להיות בשבת מניח וכו'	רבי עקיבא אומר כמין בשול הוא זה אלא תולין חוצה לו:	ר' יהודה או' כוס היה ממלא

נראה לי סביר יותר שעורך המשנה שילב את שיטת ר' אליעזר בנוגע להפשט הקורבנות בשבת במסגרת התבנית של 'כיצד עושין' המופיעה פעמים רבות במשנה מאשר להניח כי משנה זו כצורתה הייתה חלק מתיאור הקרבת הפסח בשלוש כיתות. משניות 'כיצד' מעצם טיבן כהרחבות המסבירות את טיב הפעולה המדוברת יכולות להשתלב במקומות רבים באופן 'חלקי'. לדוגמה ניתן היה לשלב את משנת 'כיצד צולין' אחר חתימת פרק חמישי כך: "יצאו וצלו פסחיהן (ה,ו). כיצד צולין את הפסח?" האם נוסח מורכב שכזה היה מעיד כי תיאור שחיטת הפסח קדם בהכרח לדעת ר' עקיבא שדן עם ר' יוסי הגלילי על אופן הצלייה הנכון של הפסח? נראה שלא, אלא

[342] ספראי, פסחים, עמ' 208, טען לקדמות הפרק כולו. אני מתייחס כאן רק לשאלות העריכה הנוגעות לתיאור הטקס (משניות ה-י). אזכיר רק כי ספראי העיר על העיסוק בדין של מחשבת לשמה בדור יבנה (מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע שבזבחים) וראה בזה סימן לקדמותו של הפרק (ראו ספראי פסחים, עמ' 208 ועמ' 212; על הרקע ההיסטורי לעיסוק זה ראו רוזן-צבי, כוונה, וביבליוגרפיה נוספת שם, עמ' 46, הע' 36).

[343] הנה מדגם מסדר זרעים: ברכות ו, א; ז, ג; מעשר שני ה, ו; ביכורים ג, א; ולעיתים ללא דעה חולקת: דמאי ה, א; מעשר שני ד, ד; שם ה, ד; שם ה, י; ביכורים ג, ב.

שלעורך היו תחת ידיו שתי שיטות תנאים בנוגע לאופן צליית הפסח והוא ארג אותן אל תוך התבנית הקבועה במשנה 'כיצד (צולין את הפסח), כך וכך, ר' X אומר כך וכך'.

אם כן, אין כל הכרח לומר שההקשר שבו נאמרו דברי ר' אליעזר הוא דווקא תיאור ההקרבה. סביר יותר לשער כי הקשר דבריו הוא אחד מהדיונים ההלכתיים הרבים על הקרבת פסח בשבת שאת הדיהם אפשר למצוא במקורות מגוונים.[344]

אמנם, את טענתו של ספראי ביחס לקדמותו של הסיפור אפשר לקבל במידה רבה של וודאות לכל הפחות בנוגע לגרעינו של הפרק, דהיינו למדרש ההלכה העוסק בשחיטת הפסח בשלוש כיתות. שהרי כאמור בתוספתא מופיעה הערה בשמו של ר' אליעזר בן יעקב שלפיה הכת השלישית לא המתינה במקומה אלא 'בעזרת נשים'. מסתבר, כפי שהראיתי לעיל (הערה 337), כי מדובר בר' אליעזר בן יעקב הראשון, ואם כן צדק ספראי ומדרש ההלכה והסיפור הקשור בו המתאר את הקרבת הפסח בשלוש כיתות נוצר בעשרות השנים הראשונות שאחר חורבן המקדש.

לאור קדמותו של מדרש ההלכה העוסק בשלוש כיתות וקדמותו של השיח התנאי על האופן המדויק שבו יש לבצע את הקרבת הפסח ייתכן שאפשר לקשור את ראשית התהוותו של הסיפור לעיסוק החוויתי בהלכות הקרבת הפסח בדור שאחר החורבן.

אחר חורבן הבית איבד חג הפסח את עיקר טעמו, לא היה ניתן לעלות למקדש והקורבן – עיקרו של החג – שבת. התוספתא (פסחים י, יב)[345] מתארת את העיסוק בהלכות הפסח כתחליף להקרבת הקורבן:[346]

---

344 ההיתר לחלל שבת כדי להקריב את הפסח מתואר במדרשי ההלכה ובתלמודים כהלכה שבשלה נתמנה הלל הזקן לנשיאותו ראו כץ, הלל, ושם ספרות נוספת. מסכת פסחים שזורה בהתייחסויות מגוונות אל הדברים האסורים והמותרים לעשות כשיום י"ד חל בשבת כגון אופן ביעור חמץ (ג, ו); זמן שחיטת הפסח (ה, א); הביקורת על הדחת העזרה (ה, ח); אופן הפשט הבהמה (ה, ט); העיסוק הישיר באופן הקרבת הפסח בשבת שלו מוקדש רוב פרק שישי (משניות א-ג, ה); דין דחיית שריפת הפסח (ז, י); ודין דחיית פסח שני את השבת (ט, ג). אפשר לשער כי גם המשפט הבא 'קרעו והוציא(ו) אמוריו נתנן במגס והקטירן על גבי המזבח' ('קרעו' ב **נפק**; 'והוציאו' – **בק** לשון רבים. אך היא חריגה על רקע הפעלים האחרים שבמשפט ולכן נראה שיש לראות בה ט"ס ואכן על הי' בסוף המילה יש סימן מחיקה של סופר כת"י קויפמן). מועתק מהמשנה שביומא (ו, ז): 'בא לו אצל פר ושעיר הנשרפין קרעים והוציא את אימוריהם נתנם במגס והקטירן על גבי המזבח'. ואם כן המספר בפסחים לקח את עמדת ר' אליעזר במקום אחד, משפט מיומא במקום אחר ומהם יצר לו את תיאור ההפשט והניתוח.

345 במסורת קרובה המופיעה בהגדה של פסח מסופר על התכנסות חכמים (ר' אליעזר ור' יהושע ואחרים) שהתכנסו בבני ברק 'והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה'. ליחס בין המקורות ראו בוקסר, ליל הסדר, עמ' 70-71; אופנהיימר, בני ברק, עמ' 72-74; מור, הלכות (ששיערה כי המסורת שבהגדה עוצבה בהשראת זו שבתוספתא). עדיאל קדרי קשר בין התוכן – עיסוק בהלכות הפסח, להקשר החברתי – חבורה של תלמידי חכמים. לביבליוגרפיה נוספת ראו הנשקה, מה נשתנה, עמ' 364, הע' 28. בתוספתא פסחים החובה לעסוק בהלכות הפסח מנוסחת כחובה המוטלת על כל אדם: 'חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, אפילו בינו לבין בנו, אפילו בינו לבין עצמו, אפילו בינו לבין תלמידו' (תוספתא פסחים י, יא, ליברמן עמ' 198).

346 ראו אופנהיימר, בני ברק, עמ' 72-73, שהציע לקשור באופן מיוחד את מנהגו של רבן גמליאל לאכול 'גדי מקולס' בלילי פסחים (עדויות ג, יא) מנהג שמתועד במסכת פסחים ז, ב: 'מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלה' לעיסוקו בהלכות הפסח אחר החורבן. ראו שם, עמ' 73, הע' 28. וראו גם הדיון אצל ספראי, פסחים, עמ' 168-170. שמואל וזאב ספראי הציעו לקשור את העיסוק בהלכות הפסח (ולא ביציאת מצרים) לאליטיזם של רבן גמליאל ולכן לעיסוק השונה משאר העם (ספראי, הגדה, עמ' 45). מור (הלכות, עמ' 302) הציעה כי החתימה של הסיפור באמירה 'והלכו להן לבית המדרש' טעונה במשמעות סימבולית – לאחר חורבן הבית אפשר לעסוק בהלכות הפסח ולא בהקרבתו, וללכת לבית המדרש ולא לבית המקדש.

'מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר והגביהו מלפניהן, וניערו והלכו להן לבית המדרש'.

מורי, אהרן שמש עמד על המתאם שבין זמן ההקרבה לזמן העיסוק בהלכות לפי מדרשו של ר' אליעזר: 'מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות לכך נאמר מה העדות', דהיינו פעולת הדרישה בהלכות הפסח מקבילה בדיוק לזמן המותר באכילתו.[347] לדברי שמש הזיקה הישירה שבין זמן האכילה של הקורבן לזמן שבו יש לדרוש בהלכות הפסח מלמדת כי העיסוק בדרשות יוצר 'דרמה של שחזור החוויה של מעשה ההקרבה'.[348] לאור דבריו יש לשקול את האפשרות כי הקשר חוויתי מעין זה הוביל ליצירת הפרק שלנו, המתאפיין בסגנון נארטיבי וחי המשחזר את המאורעות ומכניס את הקורא בו לחווית העליה לרגל למקדש והקרבת הפסח יחד עם העם כולו.

תיאור הקרבת הפסח מכיל באופן יחסי מספר מרובה של הערות תנאים (ר' אליעזר בן הורקנוס, ר' אליעזר בן יעקב, ר' יהודה, ר' ישמעאל ור' יוחנן בן ברוקה) ולכן אפשר לראות בו תוצר של שיח בין חכמים מעין זה המתואר בתוספתא. אלא שמגדר השערה לא יצאנו.

[347] כאמור בזבחים ה, ח קורבן פסח 'אינו נאכל אלא עד חצות'. הסיבה לכך שבתוספתא מסופר שעסקו חכמים בהלכות הפסח 'כל הלילה' קשורה לכך שלשיטתם מעיקר הדין הפסח נאכל כל הלילה. ראו מכילתא דר"י, פסחא ו [עמ' 18-19]).

[348] ראו שמש, פסח, עמ' יב, הע' 34. וראו עוד אצל מור, הלכות עמ' 301-302; הנשקה, מה נשתנה, עמ' 364 – 366.

3.4 שחיטת הפסח בשלוש כיתים – שאלת ההיסטוריות של המוטיב המארגן את הסיפור

המוטיב העיקרי בתיאור הקרבת הפסח הוא שחיטתו בשלוש כיתות. החלוקה לכיתות מוזכרת בארבעה הקשרים: (1) כמדרש הלכה בפתיחת הפרק (ה, ה1); (2) בתיאור הכניסה וההחלפה בין הכיתות (ה, ה2, ו1); (3) בהתייחסות למספר הפעמים שקראו את ההלל (ה, ז); (4) בתיאור ההמתנה של הכיתות אחר ההקרבה בחצרות המקדש (ה, י).

טעם חלוקת העם לשלוש כיתות קשור על פניו לוויסות עומס המקריבים בעזרה. בפסח הגיעו למקדש עולי רגל רבים במיוחד,[349] וחוסר ויסות נכון של הקהל הרב היה יכול להוביל לטרגדיה כגון זו המתוארת בתוספתא:

> 'בו ביום נכנסו ישראל להר הבית ולא היה מחזיקן והיה נקרא פסח מוכין'[350]
>
> (תוספתא פסחים ד, טו).[351]

אפשר אם כן לראות בחלוקת קהל המקריבים לשלוש כתות המתוארת במשנה פתרון הגיוני לעומס הרגיל בחג.[352] הכוהנים היו נועלים את הדלתות כשהעזרה הייתה מתמלאת וכך היו מונעים סכנת עומס יתר (ה, ה).[353] אכן, מספר חוקרים שראו בפרק תיעוד היסטורי של הפתרון האדמיניסטרטיבי לעומס חישבו באמצעות המסופר את מספר עולי הרגל הממוצע בחג הפסח (מספר האנשים העשויים להיכנס אל העזרה כפול שלוש פעמים).[354]

---

[349] בספרות הבית השני ובספרות חז"ל יש עדויות למספר גדול של עולי רגל דווקא בפסח. יוספוס בקדמוניות (יז 213) כותב: '... וחוגגים אותו בהתלהבות ומקריבים בו קרבנות במספר רב במידה שלא נהוג אצלם לזבוח בשום חג אחר'. על עלייה דווקא בפסח ראו גם לוקאס ב, 41. במלחמת היהודים ו 427-442 [עמ' 558-559]) מסופר כי קסטיוס גאלוס ביקש מהכוהנים למנות את מספר הזובחים והגיע למניין של כ-3,000,000 זובחים (השוו מלחמת, א 280 [עמ' 254]). מסורת משותפת ליוספוס ולחז"ל קושרת את המניין לאגריפס שביקש 'לידע כמה מניינן של אכלוסין' (תוספתא פסחים ד, טו; מלחמת ו 422-427 (וראו שוורץ, אגריפס, עמ' 181 וביבליוגרפיה שם בהע' 88). הבבלי פסחים דף סד ע"ב מגיע בעקבות סיפור זה למניין של כ-12,0000 מיליון. האופי האגדי של המספר עולה מהכמות הדמיונית שאינה מתיישבת עם התנאים הפיסיים של העיר (ספראי, העליה, עמ' 72) ומהמספר הטיפולוגי 'כפליים כיוצאי מצרים'. אין צורך לומר כי מספרים אלו, הן של ח"ל והן של יוספוס אינם ריאליים כדרכה של ההיסטוריוגרפיה הקדומה._על כל פנים התמונה המשתקפת היא של עלייה לרגל בהיקף רחב ובמיוחד בפסח (וראו ספראי, העליה. עמ' 72-73).

[350] בחלק מהגירסאות 'מוכין', בחלקן 'מעוכין' ובחלקן 'מעובין'. ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 569. למסורת זו יש מקבילה בברייתא בבבלי פסחים סד ע"ב 'תנו רבנן מעולם לא נתמעך אדם בעזרה חוץ מפסח אחד שהיה בימי הלל שנתמעך בו זקן אחד והיו קוראין אותו פסח מעוכין' (סינופסיס לסיפור זה ראו אצל מנדל, הסיפור, עמ' 8*-10*) וכן באיכה רבה א, ב שם מופיעה בסיום התוספת 'ואותו הפסח היו קורין פסח מעוכין על שם שמעכו את הזקן' (לפי כ"י מינכן 229) ונראה שאין בהבדלי הגירסאות ללמד על שינוי במשמעות אלא על נשילת העיצור.

[351] 'עוצמת הדוחק של המצטופפים ליד פתחי היציאה היתה כה רבה, עד כי הפילו ורמסו זה את זה יותר משלושים אלף יהודים מתו, והחג הפך לאבל בעם כולו ולנהי בכל בית ובית' (מלחמת היהודים ב 227 [עמ' 246]); קדמוניות כ (105-112).

[352] המאירי, פירוש למשנה, רעח. וכן תבורי, מעודי ישראל, עמ' 88; ספראי, פסחים, עמ' 223; בן ארי, תחומי עמ' 131.

[353] קשה לטעון כי נעילת הדלתות (ה, ה. לנוסח המשנה ראו אפשטיין, מבוא, עמ' 378) נבעה מדין לא ידוע של הקרבה בשעה שהעזרה נעולה (ראו הדיון אצל התוספות יום טוב פסחים ה, ה אות לו). למיטב ידיעתי יש רק דין הפוך של חובת פתיחת שערי ההיכל בזמן השחיטה בבבלי עירובין ב ע"א. נפתלי כהן שקרא את הפרק כולו כבדיה מאוחרת טען כי נעילת הדלתות משרתת את מגמת הפרק לצייר ולתחום את המקום הקדוש (כהן, זכרונות, עמ' 75-78).

[354] כך מחשב ירמיאס את מספר הזובחים: שטח העזרה [3,200 מ"ר לדעתו] * 2 בני אדם בממוצע (+קורבן) = כ-6,400 איש בכל כת. כיוון שהשלישית לא מלאה סכם ירמיאס את המספר ב-18,000 * 10 נמנים לזבח = 180,000 פחות 50,000 (מספר משוער של תושבי ירושלים) = 125,000 עולי רגל. ראו ירמיאס, ירושלים, עמ' 79-83. שמואל ספראי אף הוא ראה בתיאור השחיטה בשלוש כיתות בסיס לדיון במספרם של עולי הרגל והקדיש לכך את הנספח השני למאמרו אודות העליה לרגל בימי הבית השני. ספראי העיר בצדק על חוסר הדיוק המונח בתשתית האומדן של ירמיאס (למשל, ההנחה כי השטח כולו שימש לשחיטת קורבנות בעוד שהמשנה עצמה מיעדה על שימושים נוספים כגון הפשטת העור, חוסר הדיוק באשר למספר הנמנים המשוער על כל זבח) ולכן נשמר יותר והציע הערכה

קריאה היסטורית זו לפרק זרה לאופן שבו הבינו התנאים והאמוראים עצמם את התיאור שבמשנה, שבו ראו פסיקת הלכה בעלת חשיבות עקרונית ולא פתרון אדמינסטרטיבי לוגיסטי.

בפתיחת היחידה הסיפורית שבמשנה נאמר:

> הפסח נשחט בשלש כיתים שנאמר ׳ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים׳ קהל ועדה וישראל.[355]

במכילתא דרשב״י שמות יב: ו [עמ׳ 12] מופיע נוסח קרוב עם שינוי משמעותי:

> כל קהל עדת ישראל מלמד <u>שפסח</u> <u>מצרים</u> נשחט בשלש כתות בקהל ועדה וישראל.[356]

ברור שהפסוק שממנו נלמד מדרש ההלכה עוסק בפסח מצרים. אך יש לתהות, אם תפקיד החלוקה לשלוש כיתות היה לפתור את מצוקת הצפיפות הנובעת מהיחס בין גודלה של העזרה לבין מספרם הרב של עולי הרגל מה הטעם לייחס חלוקה זו ל׳פסח מצרים׳?

התייחסות הלכתית-עקרונית אחרת לחלוקה לשלוש כיתות נמצאת במכילתא (שמות יב 47 [אפשטיין-מלמד, עמ׳ 36]) הדנה בשאלה האם שחיטה שלא בשלוש כיתות פוסלת את הפסח:

> ׳כל עדת ישראל יעשו אותו מכלל שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל (שמות יב 6) מלמד שפסח נשחט בשלש כתות בקהל ועדה וישראל יכול אם שחטו בבת אחת יהא פסול ת״ל כל עדת ישראל יעשו אותו׳.

התוספתא (פסחים ח, ז) מציינת כי בפסח שני אין חובה לשחוט את הפסח בשלוש כיתות.[357] ובירושלמי כמו במכילתא (פסחים ה, ה דף לז) מיוחסת החלוקה לשלוש כיתות כבר לפסח מצרים.[358] התלמוד הבבלי התייחס לשחיטה בשלוש כיתות כדין לכל דבר והביא את תהייתו של

כללית הרבה יותר. ראו ספראי, העליה לרגל, עמ׳ 83-82. וראו עוד ספראי, פסחים, עמ׳ 232-231. ולדיון הפחות זהיר של פלג (קרבן, עמ׳ 215) שקשר את הדיון ההאלכתי שבבבלי וראה בו שימור ׳מסורות קדומות׳ ואף הציע לקשור תיאור תיאורטי שכזה לסיטואציה היסטורית ספציפית דבר שלהבנתי אין לו שום בסיס.

[355] נוסח כמעט זהה נמצא במכילתא דר״י (פסחא, פרשה ה, [עמ׳ 17]): ׳ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל מכאן אמרו הפסח נשחט בשלש כתות קהל ועדה וישראל׳. מלמד (היחס, עמ׳ 106) הבין כי הביטוי ׳מכאן אמרו׳ מתייחס אל המשנה והמכילתא הביאה את המשנה כלשונה. ידין סבר כי המכילתא היא המקור למשנה (ידין, התנגדות, עמ׳ 39, ובהערה 16) אך לא הביא ראיה. כהנא דן בכך והעיר כי לא ניתן לדעת אם המכילתא ציטטה את המשנה או מקור תנאי אחר (כהנא, הדרשות, עמ׳ 39, הע׳ 130).

[356] קטע זה שוחזר על ידי אפשטיין-מלמד לפי מדרש הגדול (מהד׳ מרגליות, עמ׳ קפא שו׳ 10) ואין לו מקבילה בקטעי הגניזה של המכילתא דרשב״י. לחילופי ׳כיתים׳ ו׳כיתות׳ ראו כהנא, מובאות, עמ׳ 24, הע׳ 36.

[357] במכילתא לומדים מכך שהשחיטה מתוארת גם כמעשה של ׳כל עדת ישראל׳ (ולא ׳קהל עדת ישראל״) כי בדיעבד גם שחיטה שנעשתה שלא בשלוש כיתות – כשרה. בתוספתא (פסחא ח: ז [ליברמן עמ׳ 185]; ד: י [שם, 163]) נאמר: ׳אילו דברים שבין הראשון לשיני, הראשון בשלש כתים ואין השיני בשלש כתים, הראשון דוחה את הטומאה ואין השני דוחה את הטומאה, הראשון חייבין עליו כרת והשני אין חייבין עליו כרת...׳. ברור כי לדעת התוספתא שחיטת הפסח בשלוש כיתות היא הלכה מהלכות הפסח.

[358] האגדה שבירושלמי עונה לשאלה כיצד בוצעה החלוקה במצרים (הרי במצרים לא התקיימה הפרוצדורה של נעילת דלתות העזרה המתוארת במשנה) ותשובתו של ר׳ יעקב בר אחא בשם ר׳ יסא היא ש׳ניתן כח בקולו של משה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום. ומה היה אומר ממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת וממקום פלוני ועד מקום פלוני כת אחת׳. קשה להסביר את הצורך בחלוקה לשלוש במסגרת השחיטה במצרים שנעשתה בפתחי בתים. בניגוד למשנה שתיארה חלוקה כרונולוגית (׳יצתה כת הראשונה ונכנסה כת השניה׳) וגיאוגרפית (כל כת יושבת במקום אחר) בירושלמי מודגש רק האלמנט הגיאוגרפי (׳ממקום פלוני עד מקום פלוני׳) ואין טעם בהתקיימות שחיטה בזה אחר זה שהרי כל אחד מישראל היה זובח בביתו. לתיאורים מדרשיים אודות עוצמת קולו

ר׳ יצחק האם החלוקה לשלוש יכולה להתקיים רק בשלוש כיתות בזו אחר זו או גם בחלוקה בו-זמנית לשלוש קבוצות.[359]

העובדה שכל המקורות מתארים את החלוקה לשלוש בסגנון מדרשי ההלכה מציבה סימן שאלה על הקריאה ההיסטורית של הפרק.[360] אם החלוקה לשלוש כיתות היא פרוצדורה טכנית המתועדת במשנה מדוע מייחסים אותה חז״ל לפסח מצרים שבו לא היה אתר הקרבה מרכזי ולכן היה כל צורך לווסת את הקהל? ומדוע היא הוסמכה לפסוק והוענקה לה סמכות הלכתית? המתח שבין הסגנון ההלכתי שבתיאור הקרבת הפסח לבין סגנונו הנארטיבי המתאר את הווי המקדש מציב בפנינו שאלה מתודולוגית הנוגעת לסוגה שאליה משתייך הפרק. האם לפנינו 'סיפור מדרשי' שבו נקודת המוצא היא דרשת הכתוב שבה נלמדת החובה לשחוט את הפסח בשלוש כיתות וממנה נרקם סיפור שלם על אודות אופן הקרבת הפסח,[361] או שמא לפנינו עדות זיכרון נוסטלגית על האופן שבו הוקרב הפסח במקדש ועדות זיכרון זו מעוטרת ומוסמכת על ידי חז״ל לפסוקי התורה (כפי שהציע ספראי).[362] אם נניח כי עיקרו של הפרק הוא הלכתי ולא

של משה השוו גם שיר השירים זוטא פרשה ב סימן יד [מהד׳ בובער עמ׳25] ('נותן כח לישראל כקולו של משה שהיה במצרים יושב ודורש וכל ישראל]שומעים] עד שנים עשר מיל, כמה שנאמר משה ידבר והאלהים יעננו בקול׳).
ייתכן, אם כי אינני בטוח, שאפשר לראות את ראשיתה של אגדה זו כבר בכתיבתו של יוסף בן מתתיהו בתיאור יציאת מצרים שלו בקדמוניות. יוסף כותב כי: ״ וצווה את משה להודיע לעם, שהיה קרבן מוכן בידם ושיתכוננו בעשרה לחודש כסנטיקוס ליום הארבעה עשר בו (חודש זה קרוי בפי המצרים פרמותי וניסן בפי העברים ואילו המוקדונים קוראים לו כסנטיקוס) ולהוציא את העברים וכל רכושם בידם. ומשה הכין את העברים ליציאה וסידרם לבתי אבות וריכזם במקומם. (διατάζας εἰς φατρίας ἐν ταὐτῷ συνεῖχεν) וכשהגיע יום הארבעה היו כולם מוכנים לדרך והקריבו קרבן והניפו חבילות אזוב וטיהרו את הבתים בדם וסעדו ושרפו את שירי הבשר, משום שעומדים היו לצאת. לפיכך אנחנו מקריבים עוד היום לפי המנהג הזה, והננו קוראים לחג פסח, לשון פסיחה, משום שביום ההוא פסח אלהים עלינו ושילח את הנגף במצרים״ (יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים ב 311 - 313[תרגום א׳ שליט, עמ׳ 68]). התיאור של יוספוס לפיו משה סידר את כל ישראל ערב היציאה איננו מופיע בפסוק אלא מהווה תוספת אליו. כפי שתרגם תיקרי עיקר הדגש בתוספת היא בכינוסם <u>יחד</u> של העם כולו על ידי משה: ״... and ranging them un fraternities kept them assembled together״ (קדמוניות, תיקרי עמ׳ 301) ופלדמן (שם, עמ׳ 221): and arraying them in fraternities, kept them together in the same place" אפשר היה להציע **פירוש** פשוט ביותר – בסיום הפרק (יב 51): ״וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיא ה׳ אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צִבְאֹתָם״. 'לצבאותם' לא קשה, כפי שהעיר מייסון, ליוספוס הגנרל לדמיין יציאה זו 'לצבאותם' כיציאה שבה המנהיג מארגן את העם לפי מחנות. אמנם יוספוס משתמש בתיאור חלוקת העם בביטוי **φατρίας** שהוא הביטוי המתאר את החיוב לאכול את הפסח לפי חבורות. זהו איננו ביטוי בעל גוון צבאי אלא בעל גוון דתי. יתרה מכך תיאור החלוקה נעשה בקדמוניות בזיקה לתיאור הקרבת הפסח! אם כן יש לשקול את האפשרות שמא הרעיון המהדהד כאן איננו חלוקה צבאית של העם אלא חיוב לסדר את העם יחד, במקום אחד, בעת היציאה ממצרים. אם אפשרות זו נכונה הרי העובדה שסידור זה נעשה על ידי משה עצמו מקבילה ממש למדרש שבמכילתא.
מניין שאב יוספוס רעיון זה לפיו ערב היציאה, כאשר העם כולו היה מכונס איש לבית אבותם

[359] יש לציין שהמשנה עוסקת בכיתות השוחטות בזו אחר זו וקשה להבין כיצד הגיע ר׳ יצחק להתלבטותו.

[360] למיטב ידיעתי אין בספרות חז״ל הד לתיאור השחיטה בשלוש כיתות בהקשר נוסף על זה של המשנה. המקום היחיד שניתן היה לראות בו רמז נמצא בסיפור נידויו של עקביא בן מהללאל שם נאמר: 'אמ׳ ר׳ יהודה חס ושלום שעקביה ניתנדה שאין העזרה נינעלת על כל אדן מישרא׳ בחכמה וביראות חטא כעקביה בן מהללאל ואת מי נידו את אליעזר בן חנך (בכת״י פ ובקטעי גניזה 'הנד׳) שפיקפק בטהרת ידיים וכשמת שלחו בית דין והיניחו אבן על ארונו ללמד שכל המנודה ומת סוקלין את ארונו׳ (עדויות ה, ו לפי כת״י קאופמן; והשוו ספרי במדבר קה [עמ׳ 260] בבלי ברכות יא ע״א), לפי הבבלי פסחים סד ע״ב הביטוי 'אין העזרה ננעלת׳ מתייחס לפרוצדורה של נעילת העזרה בזמן שחיטת הפסח. אך כתב גדליהו אלון (מהילכות ראשונים, עמ׳ 278-283) המשנה סותמת ולא רומזת על ערבי פסחים ועוד שבזמן נעילת העזרה הקהל שהיה בתוכה לא היה גדול כל כך ואין המשל מתאים לנמשל. אלון הציע (שם) כי פשוטה של משנה משקף נוהג, המתועד גם אצל יוספוס פלאוויוס (קדמוניות היהודים יט 332) לפיו מי שהיה מנודה היה אסור להכנס לעזרה (אמנם המשנה במידות ב, ב מתארת כניסת אבלים ומנודים אך כניסה זו להר הבית היא ולא קשה להניח כי הפרש היה בין ההר לעזרה, הפרש שבשלו צריך היה המנודה 'לשלח קורבנותיו׳ בבלי מועד קטן ט״ו ע״ב) לפי דברי אלון המשנה תתפרש כפשוטה: 'לומר שלא יתכן שעקביא, שחכמתו ויראת חטאו מרובות הן כ״כ, יהא מעוכב מלהכנס לעזרה, דבר שאין עונשים בו אלא את העבריינים החמורים ביותר׳ (אלון, שם, עמ׳ 283; וראו גם רגב, הצדוקים, עמ׳ 355)

[361] מאיר, הסיפור הדרשני.

[362] ספראי פסחים, עמ׳ 223.

היסטורי יש לשאול מהו היחס בין הממד המדרשי שבפרק לבין ההלכה שבו, דהיינו האם לפנינו הלכה עתיקה שחייבה לשחוט את הפסח בשלוש כיתות והלכה זו נסמכה במשנה לפסוק באמצעות מדרש הלכה או שמא יש לקרוא את הפרק כיצירה אורגנית שבה נקודת המוצא היא דרשת הכתוב וממנו נלמדת ההלכה המצוירת במשנה כאירוע חי.[363]

3.5 פרק חמישי כטקסט הלכתי מדרשי

להלן אציע מספר שיקולים שבגללם נכון לדעתי לסווג את הפרק כ׳סיפור מדרשי׳. בסיווג זה כוונתי כי השיח התנאי סביב תיאור שחיטת הפסח הוא שיח הלכתי ולא היסטורי בעיקרו וכך היא הדרך לפרשו וכן כי נקודת המוצא המתווה את אופיו היא דרשת הכתוב. לאור זאת, קריאה היסטורית הרואה בפרק שיח זיכרון שבו תנאים מציפים את זכרונותיהם מימי המקדש ומתקנים זה את עדותו של זה אינה נענית לאופן שבו חכמים עצמם השתמשו בתיאורי המקדש. חכמים אינם ׳מעידים׳ על העבר (לפחות במקרה זה) אלא עוסקים בדרשות הפסוקים ומתוכם רוקמים חיזיון על האופן שבו ראוי להקריב את קורבן הפסח וכך מבטאים הן את עמדותיהם ההלכתיות הן רעיונות מכוננים הנוגעים להקרבת הפסח.

ראשית, בקריאה ההיסטורית של הפרק יש לדעתי חיסרון מובנה, שהרי מאחר שהמקורות שבידינו המתייחסים אל תיאור הקרבת הפסח בשלוש כיתות נשענים על מדרש ההלכה יש קושי לראות במדרש עצמו ׳נופך׳ או תוספת לעדות המקורית.

שנית, העובדה שלמנהג כה דומיננטי מהפרספקטיבה המשנאית אין אף אזכור או רמז באחד מן המקורות הרבים המתארים את חגיגת הפסח מימי הבית השני מטילה צל על אמינותו ההיסטורית. זאת במיוחד לאור העובדה שחג הפסח בכלל ותיאור הקרבת הפסח בפרט מופיע במקורות מהמקרא ועד שלהי ימי הבית השני לא רק בצורה ציווייה,[364] אלא גם בצורה נארטיבית

---

[363] שאלה זו אחוזה בשאלה העקרונית המלווה את לימוד וחקר מקורות חז״ל מראשיתם באשר ליחס בין ׳הלכה׳ לבין ׳מדרש׳. האם המדרש תומך בהלכה אבל אינו יוצר את ההלכה (ראו למשל אפשטיין, מבואות, עמ׳ 511) או שמא המדרש הוא מקור ההלכות וניסוחן במשנה ללא דרשות הפסוקים, הוא מודל מאוחר (בתר-החורבן) ונובע מסיבות הקשורות לזכירת הטקסט ולא לאופן יצירת ההלכה (ראו למשל גישתו של הלבני, מדרש). לסקירות מחקר ודיונים ראו אפשטיין, מבואות, עמ׳ 501-511 ; אורבך, הדרשה ; הלבני, מדרש ; ידין, התנגדות ; מאיר, הסיפור ; כהנא, מדרשים, עמ׳ 7, הע׳ 19-20) ; ולאחרונה פז, סופרים, עמ׳ 78-81. כמובן לא אכנס כאן לשאלה עמוקה זו אלא אדון ביחס המסוים שבין המדרש בראשית הפרק לבין ההלכות והסיפור העוקבים לו.

[364] בתורה בעיקר שמות יב ; במדבר ט, דברים טז. ובשאר התנ״ך בעיקר יהושע ה 10-13 ; מלכים ב כג ; יחזקאל מה, 21-25

המתארת את אופן ההקרבה. בתיאורים קדומים אלו אין התייחסות כלשהי לחלוקת הזובחים לשלוש כיתות, וחלקם אף מייחסים את שחיטת הפסח ללוויים ולא לישראלים.[365]

התמונה אינה משתנה במקורות מאוחרים יותר: ספר היובלים, מגילת המקדש, כתבי פילון האלכסנדרוני וספרי הברית החדשה עוסקים בשחיטת הפסח בתקופות מגוונות לאורך ימי הבית השני ואין בהם הד או רמז לנוהג מעין זה המתואר במשנה.[366] במיוחד חשובה עדותו של יוסף בן מתתיהו שעסק במישרין בכמות הגדולה של עולי הרגל אך לא הזכיר חלוקה כלשהי של העם המקריב לכיתות שונות.[367] במלחמת היהודים ו 427-423 נמצאת מסורת מקבילה למסורת חז״ל העוסקת במספר העצום של עולי הרגל. יוספוס מתייחס הן לכמות הגדולה של עולי הרגל הן להתחלקות ההמון לפי חבורות של כ-10-20 איש אך לא מזכיר פרוצדורה של חלוקת העם המקריב לשלוש כיתות.

אפשר אף שיש ניגוד בין המשנה המתארת טקס המתנהל בסדר מופתי כשכל קבוצה מקריבה בזמנה וממתינה באזור המיוחד לה לבין התיאורים של יוספוס ופילון המתארים כיצד 'המון עצום ורב נוהר מכל קצות הארץ לעבודת הקודש' (מלחמת היהודים ב 10); 'ובו הם שוחטים בהמוניהם רבבות רבות של קורבנות מצהרי היום עד לערב, העם כולו, זקנים וצעירים' (פילון, על החוקים ב, 145), כשלעיתים לא נדירות ההמון הפך להמון בלתי נשלט והתנגש התנגשויות

---

[365] תיאורים מפורטים יש בדה״י ב ל 1-27; שם לה 1-19; ותיאור נוסף בעזרא ו 19-22. כתובים אלו מתייחסים לכמות הגדולה של הזובחים ('עם רב', 'קהל לרב מאוד') ומפרטים את אופן השחיטה. אפשר לראות באי-התייחסותם לחלוקת העם לשלוש כיתות רמז לכך לכך שנוהג זה לא היה מוכר, לפחות לא באותו הזמן. מעניין לציין כי ספר דברי הימים ב פרק לה המתאר את פסח יאשיהו מתאר את הקרבת הפסח כתהליך שבמסגרתו היו הלויים מחולקים ל'מחלקות'. אלא שחלוקה זו שהתקיימה לכאורה כבר בתהליך ההקרבה שונה בשני היבטים עקרוניים מהחלוקה המופיעה אצלנו. ראשית כידוע פרק זה מייחס את מעשה השחיטה ללויים (שם פסוק 6; ואין חשיבות לצורך העניין האם בשל תפיסה הלכתית שונה או בשל צורך השעה). אמנם למרות שהעם לא היה שותף במעשה ההקרבה עצמו הוא אכן היה מחולק לקבוצות. קשה לדעת בדיוק מה טיבם של קבוצות אלו ואפשר שתפקידם היה קשור באיזשהו אופן לוויסות העבודה. דא עקא שחלוקה זו נעשתה במפורש לפי מפתח של בתי אבות. אין כאן חלוקה כוללת של הציבור לשלוש או יותר כתות אלא חלוקה לפי בתי אבות ('מפלגות לבית אבות לבני העם' שם 12; כך פירשו מצודת דוד; וראו על חלוקת הלווים אצל יפת, דברי הימים, עמ' 1052) ומסתבר כי באופן כלשהו הלווים שחלוקתם נעשתה בדרך כלל כדי לפרוש את שירותם לאורך השנה (משמרות) הגיעו כולם יחד וחולקו מתוך זיקה לחלוקה של בני העם (ראו ג'ונסטון, דברי הימים, כרך ב, עמ' 248). נבצר ממני לפענח באופן מדויק יותר את הפרוצדורה המתוארת כאן.

[366] בספר היובלים (מט במיוחד טז-יח) ובמגילת המקדש יז, ו-טז (קימרון, עמ' 156) יש פירוט של דיני שחיטת הפסח ללא התייחסות לחלוקת המקריבים. פילון (על החוקים, ב) מתאר את החג ומתייחס למספר הרב של עולי הרגל אך לא מזכיר חלוקה כלשהי: '...ובו הם שוחטים בהמוניהם רבבות רבות של קורבנות, מצהרי היום עד לערב, העם כולו, זקנים וצעירים...'. גם בסיפור על הקרבת הפסח בימי הלל הזקן יש תיאור של הקרבת הפסח ללא אזכור החלוקה לכיתות (תוספתא פסחים ד, יד). בספרי הבשורות ישנם מספר תיאורים הקשורים לאכילת קורבן הפסח, רוב התיאורים הקשורים לפסח במקורות הנוצריים קשורים לאנלוגיה שבין ישו לקורבן הפסח ואין בהם תיאור מפורט של אופן הקרבת הקורבן במקדש (ראו למשל מתי כו; מרקוס יד; לוקס כב 41; יוחנן יא 55; האיגרת אל הקורינתיים א ה 7)

[367] אצל יוספוס הפסח מוזכר בדרך כלל באופן אגבי ואם כן לשתיקתו משמעות מרובה (ראו קדמוניות, ג, 321; ד 90-95; יד 21, 25; יז 213; יח 29; כ 106; מלחמת היהודים ב 10; שם 224; שם 280; ד 402; ה 99; ו 290). חשובה יותר העובדה שבתיאורים המפורטים שבהם מקדיש יוספוס תשומת לב לאופן השחיטה (זמן הזביחה, דיני טהרה והעצמת המספר של הזובחים) אין רמז לחלוקת הקהל לשלוש. ראו קדמוניות ב, 311 – 314; מלחמת ו 422-427). כך גם בתיאור הקצר של דיני ההקרבה הן ביחס לפסח מצרים בקדמוניות ב 312-314 הן וביחס לפסח דורות בקדמוניות ג 248, אם כי מקדמוניות אין ללמוד הרבה לאור הזיקה לפירוש התורה והשיקוף המועט של הווי ימיו (ראו בר-כוכבא, חג פורים, עמ' 393, הע' 20).

דמים עם השלטונות.[368] כך במהומות הפסח שאירעו אחר מות הורדוס נהרגו 3,000 איש מ'מקריבי הקורבנות' (מלחמת היהודים ב 13; קדמוניות יז 218) ובזמן מהומות הפסח בימי נציבות קומנוס נהרגו 30,000 איש: 'עוצמת הדוחק של המצטופפים ליד פתחי היציאה היתה כה רבה עד כי הפילו ורמסו זה את זה' וכך 'החג הפך לאבל בעם כולו ולנהי בכל בית ובית' (מלחמת היהודים ב 227; קדמוניות כ 112).[369] אמנם המהומות נבעו מאירועים נקודתיים (אך רבים במספרם), אך התיאורים הנלווים להם של ההמון הגדול המתאסף במקדש מציירים תמונה שונה מזו המצוירת במשנה.

שלישית, סימן השאלה בנוגע להיסטוריות של התיאור שבמשנה נובע גם מעיון בגוף התיאור עצמו. חלוקת הכיתות במשנה היא חלוקה כפולה – בראשית הפרק החלוקה היא כרונולוגית (כל כת נכנסת אחר הכת שלפניה) ובסיום הפרק לחלוקה יש היבט גיאוגרפי (כל כת ממתינה במרחב אחר): ״יצאת כת הראשונה וישבה לה בהר הבית שנייה בחיל והשלישית במקומה. חשיכה יצאו וצלו את פיסחיהם׳ (פסחים ה, י).

יש לשאול, מאחר שצליית הקורבן ואכילתו נעשו בתחומי העיר (׳יצאו וצלו את פיסחיהן׳),[370] מדוע על בני הכיתות לשבת ולהמתין עד שחשיכה? רוב הפרשנים הציעו כי סיבת הדבר היא האיסור לטלטל את קורבן הפסח בשבת עד שתחשך ולפיכך יש צורך בהמתנה.[371] פירוש זה מחייב להסביר שהמשנה עוסקת במקרה יוצא דופן של י״ד החל בשבת. אך כאשר המשנה עוסקת

---

[368] האירועים שיוזכרו להלן קשורים לחג הפסח שאכן התאפיין במספר עולי רגל יוצא מגדר הרגיל. אך יש לציין שיוספוס מתאר את הזיקה בין התקוממות להמון עולי הרגל כמאפיינת את החגים בכלל: ׳הרי מרי פורץ אצלם לרוב בימי חג ומועד׳ (מלחמת היהודים א 88 [עמ׳ 103]; וראו גודמן, מקדש, עמ׳ 462). להתרשמות של סופר יווני מן ההמון העצום שהתכנס יחד בחגי היהודים ראו דבריו של הרטור מנאנדרוס (Menander Rhetor; Μένανδρος Ῥήτωρ) בן המאה השלישית: Περι ΕπιΔεικτικων המזכיר עדויות כנראה מזמן הבית על ההמון העצום שהתאסף יחד (ראו שטרן, סופרים, כרך ב, עמ׳ 413 – 414).

[369] עימות נוסף התקיים בפסח בימי נציבותו של פלורוס כאשר הצטופפו בירושלים ׳לא פחות משלוש מאות רבבות׳, (מלחמת היהודים ב, 280). גם כשירושלים נשלטה בידי המורדים התחוללו מהומות בחג הפסח (ראו מלחמת היהודים ה 101).

[370] ראו משנה זבחים ה, ח. יש לציין כי לפי ספר היובלים ומגילת המקדש הפסח נאכל בחצרות המקדש (יובלים מט 15-17; מגילת המקדש טור יז שורות 12-15; וראו ידין, מגילת המקדש, כרך א, עמ׳ 80-81; ורמן ושמש, לגלות, עמ׳ 297-298.

[371] בבלי פסחים סד ע״ב רש״י ד״ה ׳וישבה לה בהר הבית׳; רמב״ם, פירוש למשנה, פסחים ה, ט (עמ׳ קפג); שכל טוב שמות יב בא, ו [מהדורת בובר עמ׳ 117]; ר׳ עובדיה מברטנורא, פסחים ה, י ד״ה ׳ישבה לה בהר הבית׳; תפארת ישראל שם, אות סט. החשש מלטלטל את הפסח פורש בכמה אופנים – עובדין דחול (נטילת הפסח כמשאוי), איסור טלטול ועוד. נראה כי אלבק חש בקושי של הפירוש המקובל ולכן הציע כי חלוקת הכיתות למתחמים שונים נועדה כדי ש׳יהא מקום המקדש הומה מרב עם העוסקים במצוות קרבן הפסח׳ אלבק, משנה, מועד, עמ׳ 160. כפי שציינתי, לפי ההלכה שביובלים ובמגילת המקדש אכילת קורבן הפסח מתבצעת במקדש (ראו אפשטיין, מבואות, עמ׳ 330; ורמן, נארטיב; ורמן ושמש, לגלות, עמ׳ 297- 298; יש שטענו כי הלכה זו משתקפת כבר בדברי הימים ב לה 13 ממנו משתמע כי אכילת הפסחים נעשתה במקדש אך כפי שהעיר הנשקה בעקבות רד״צ הופמן הפסוק לא מתאר את האכילה אלא רק את הצלייה. וכדבריו ׳אפשר שכדי לוודא צלייה כהלכה היו דווקא הבקיאים בדבר ממונים עליה, ולכך נעשתה הצלייה בידי הלויים, בסמוך להקרבת הקרבנות במקדש. אבל משקיבל כל אדם את פסחו מידי הלויים, יכול היה להיפנות לביתו שבעיר ולאכלו שם׳ [והנשקה, קדושת ירושלים, עמ׳ 7]). אפשר שחובת השהייה במקדש קשורה לשימור תפקידו האפוטרופאי של הפסח: כשם שפסח מצרים הגן על אוכליו – כל אדם בביתו, כך פסח דורות יגן על העם האוכל את הקורבן וחוסה בצל הקורבן (על הדים לתפיסת תפקידו האפוטרופאי של הפסח בספרות הבית השני ראו שמש, פסח). בשונה מכך, לפי ההלכה התנאית מותר לאכול פסחים בכל ירושלים (זבחים ה, ח). אולי אפשר להציע שבתיאור של המשנה ה׳מחזיק׳ את העם המקריב במקדש משך זמן ארוך מהדהד העיקרון של שהייה במקדש. אם כי אינני יכול להוכיח רעיון זה.

בחריגות בטקס ההקרבה הנובעות מאיסורי שבת היא מציינת במפורש כי מדובר בשבת (ה, ח; ה, ט). ציון מעין זה נעדר ממשנתנו ולכן קשה לדחוק את המשנה ולפרשה כמתייחסת דווקא לשבת. זאת ועוד, אם ההמתנה נועדה למנוע איסור טלטול מדוע יש צורך לשמור במהלכה על חלוקה לשלושה אזורים נפרדים? נוסף על כך, תיאור המתנת הכתות אינו נראה פתרון 'בדיעבדי' אלא חלק מהריטואל הרגיל של הקרבת הפסח לפי המשנה. אפשר שמשום כך הסביר התוס' רי"ד כי חלוקת הכתות בין המתחמים השונים של הר הבית לא נועדה לפתור בעיית טלטול ואף לא בעית צפיפות אלא 'כדי לקיים קהל ועדה וישראל'.[372]

רביעית, פרשנות היסטורית של המשנה מעלה קושי גם בנוגע לטיבם של המקומות המוזכרים במשנה, שקשה לראות בהם בחירה טובה לחלוקת קהל בהר הבית בשלהי ימי הבית השני. לפי המשנה הכת האמצעית המתינה ב'חיל'.[373] במסכת מידות החיל ממוקם לפנים מהסורג, ומבנהו הפיזי מתואר כך: 'החיל, עשר אמות. ושתים עשרה מעלות היו שם. רום המעלה חצי אמה, ושלחה חצי אמה'. רוחב רצועת ה'חיל' אם כן הוא בין 2 ל-5 מ' ורוחבו הכולל בין 5 ל-8 מ'.[374] זהו איזור צר שנועד לתחום בין הר הבית לבין העזרה ולא מתוארים בספרות חז"ל שימושים אחרים שנעשו בו (למעט קיומו האגדי של בית הדין שבו נדון להלן). קשה לתאר כינוס של אלפי עולי רגל במרחב צר ומדורג שכזה,[375] וקצת תמוה מדוע לרכזם במקום זה ולא באחד המתחמים רחבי הידיים שבהר הבית. הכת השלישית המתינה ב'הר הבית'.[376]

---

[372] פסקי רי"ד מסכת פסחים סד, ב. פירושו של אלבק שהזכרתי בהערה הקודמת קרוב לפירוש זה.

[373] בלשון משנה 'חיל' מתייחס לאחד מעשרת תחומי הקדושה, שאליו לא יכולים עובדי כוכבים וטמאי מתים להיכנס (כלים א, ח; תוספתא כלים א, ח). בלשון המקרא ה'חיל' הוא: 'חלק מביצורים שלפני החומה, כנראה השטח שבין החומתיים כולל חומה חיצונית וחפירה' (קדרי, מילון, עמ' 297; השוו B.D.B עמ' 298, א; קוטשר, מחקרים, עמ' 109; בר אשר, אחדות, עמ' 91). במגילת המקדש ה'חיל' הוא תחום המבדיל בין קודש לחול ומונע מעולי הרגל לבוא 'בלע אל תוך מקדשי' (טור מו [קימרון, עמ' 185]. וראו ידין, מגילת המקדש, כרך ב' עמ' 213; אפשר להשוות את תפקידו של ה'חיל' ל'קרפידומה' שבמקדשים ההלניסטיים, שתפקידה לתווך בין המקדש לסביבתו באמצעות מעין פלטפורמה מוגבהת מסביבותיה ומוקפת מדרגות (ראו ויטרוביוס ד ג [תרגום: רוני רייך, ויטרוביוס, עמ' 93]; בן ארי, תחומי, עמ' 104, הע' 27). כתובת הסורג אכן מתעדת את קיומה של מחיצה שמונעת מנכרים להכנס אל תוך המקדש. מחיצה והכתובת שעליה מתוארת אצל יוספוס במלחמות, ה 193-194 (עמ' 463-464): 'מי שעבר דרכה אל התחום המקודש השני הגיע אל סורג אבן המקיף אותה, שלוש אמות גובהו, שהיה כליל חן בסורג נקבעו במרווחים שווים, לוחות אבן המזהירים חלקם באותיות יווניות חלקם באותיות רומיות בדבר חוק הטהרה שלפיו אסור לנוכרי להיכנס אל הקודש'. לנושא סבוך זה ולזיקה בין הממצא הארכיאולוגי למקורות הכתובים ראו ליבנר, סתור סורגיא.

[374] אם המידה ('עשר אמות') כוללת את גרם המדרגות אז שטח המישור הוא 4 אמות ושטח המדרגות – 6 אמות. אם המידה לא כוללת את המדרגות הרי שהרוחב הכולל הוא 16 אמות (10 אמות + 6 אמות ל-12 מדרגות). ראו שליט, הורדוס, עמ' 201-202; בן ארי, תחומי, עמ' 119. המשנה לא מפרשת האם עשר אמות זוהי מידת רוחב (כפי שנקטנו) או שמא מידת גובה והרמב"ם כנראה הבין כי מדובר במידת גובה (הלכות בית הבחירה ג, ה). אמנם, מהמקבילות במשנה ברור שה'חיל' אינו 'חומה' אלא מרחב שאפשר 'להיכנס' לתוכו (ראו כלים א, ח; מידות א, ז; פרה, ג, יא).

[375] בן ארי (תחומי, עמ' 105; שם, עמ' 136, 208) סבר כי תיאור ההמתנה בחיל הוא א-היסטורי.

[376] עוד אציין לטענתו הכללית של ירון אליאב כי עצם השימוש במונח 'הר הבית' הוא סממן המאוחר לימי הבית ו'נגזר מעולמם של חכמי המשנה'. אליאב שם לב לכך שלמעט היקרות אחת של המונח הר הבית בנבואת מיכה (ג 12 ובמקורות המצטטים נבואה זו) המונח 'הר הבית' נעדר מתיאורי המקדש מימי הבית הראשון והשני. נוסף על כך, מקורות מגוונים מספרות חז"ל משקפים חילוף נוסח בין 'מקדשי' (הנוסח העתיק) ל'הר הבית' (הנוסח המאוחר). לדעתו נתונים אלו מלמדים כי המונח 'הר הבית' הוא מונח בתר-חורבני שהחליף את המונחים שקדמו לו (מקדש, עזרה ועוד. ראו אליאב, הר ללא בית, עמ' 191).

לסיכום, פרק ה במסכת פסחים מכיל הלכות וסיפור המתאר את העבר באופן משולב. השאלה האם יש לראות בפרק עדות היסטורית שהוסמכה לכתובים או מדרש הלכה שצוייר כהתרחשות חיה היא שאלת המוצא להבנת מגמתו והקשרו של הפרק. העליתי שלושה שיקולים לטובת האפשרות השניה: א. המשנה כפשוטה מתארת את חלוקת העם לכתות כמעשה הנלמד ממדרש הלכה. ולא קיים במדרש הלכה תיאור של חלוקת העם לשלוש כיתות ללא ההקשר המדרשי. על כן, הגדרתו כ'נופך מדרשי' לסיפור ההיסטורי אין לה בסיס טקסטואלי. ב. יש מקורות לא מעטים מימי הבית השני ובייחוד משלהי ימי בית שני העוסקים בשחיטת הפסח. אף לא באחד מהם יש הד לנוהג חלוקת העם לשלוש כיתות למרות העיסוק במספר מקורות בצפיפות העם שעלה לרגל. ג. תיאור המתנת הכתות הוא תיאור שמושגיו הגיאוגרפיים נראים כלא הולמים את הריאליה המוכרת של המקדש והוא לא פותר בעיה פרגמטית כלשהי.

כל ראיה מהראיות שהבאתי ניתן לדחות בפני עצמה. שהרי אפשר להעלות על הדעת כי נהגו לשחוט את הפסח בשלוש כיתות ובכל זאת סופרי הבית השני לא טרחו להזכיר זאת. אפשר גם להעלות על הדעת שהמשנה תנסח מסורת היסטורית ותתלה אותה במדרש ובוודאי שייתכן שיש הסבר כלשהו שנעלם ממני על להמתנה בסוף היום תוך חלוקה לשלושה מרחבים. אך לדעתי מכלול השיקולים יחד מצביע כי יש לקרוא את המשנה כפי שהיא מנוסחת– דהיינו כמדרש שמטרתו לתאר כיצד <u>צריך</u> לשחוט את הפסח על פי מדרש הכתובים והתיאור החי של הקרבת הפסח צריך להיות מסווג כ'מדרש סיפורי' ולא כעדות זיכרון.

ברור שגם תיאור ספרותי שמגמתו העיקרית היא הלכתית או רעיונית מתבסס על עובדות וחומרים מהווי החיים הזכור או המסור לתנאים. לאור האמור לעיל אני סבור כי הרובד העובדתי שבפרק אינו כולל את החלוקה לשלוש כיתות. אך גם אם אני שוגה ובשלהי ימי הבית השני נהגו לחלק את העם לשלוש כיתות – תיאור חלוקת העם והמתנתם במתחמים שונים מעובד באופן הלכתי מדרשי במשנה (ולהלן אציע פשר לחיוב לחלק את העם לשלוש כיתות ולהמתין במתחמים השונים)

נראה לי כי בבסיס התיאור של המשנה עומדים הזיכרון והמסורת המשותפת ליוספוס ולחז"ל על המסה האדירה של עולי הרגל שעלתה לירושלים להקריב פסח. הן אצל חז"ל הן אצל יוספוס נשתמרו הדים להיבט הטרגי ולאסונות שנגרמו בשל הכמות הגדולה של עולי הרגל.[377]

את הסיטואציה ההמונית הזו מתמירים חז"ל לתיאור אידילי של מקדש שבו 'עומדים צפופים ומשתחווים רווחים'. הקביעה המופיעה בברייתא שבבבלי 'מעולם לא נתמעך אדם בעזרה'

---

[377] ראו לעיל סעיף 3.4

(פסחים סד, א) עומדת בניגוד לעדויות ההיסטוריות מימי הבית השני אך הולמת היטב את דימוייה של ירושלים כמקום שבו 'לא אמר אדם לחברו, צר לי המקום שאלין בירושלים' (אבות ה, ה). שבחה של ירושלים בעיני חכמים הוא שעל אף המון האדם שעולה אליה יש בה ריווח וסדר.[378]

עיון בפרק מלמד שזו אחת ממגמותיו: בניגוד ליוספוס, חז"ל אינם מתארים 'המון עצום ורב נוהר מכל קצות הארץ לעבודת הקודש' (מלחמת היהודים ב 10),[379] אלא המון עולי רגל העולים להקריב כ'קהל, עדה וישראל' המחולקים לשלוש כתות שכל אחת נכנסת בזמנה, ולאחר מכן ממתינה במקום המיוחד לה (משניות ה, ז) הכוהנים עומדים 'שורות שורות', וכל שורה מאופיינת בסוג אחר של כלי שרת. המשנה מדגישה כי הכוהנים האוחזים בכלי השרת מזהב 'לא היו מעורבין' עם אלו האוחזים בכלי כסף. סביר להניח שמחמת 'רוב ההמיה' שהייתה במקדש בימי הבית השני אכן התערבו כוהנים אלה עם אלה, אך בתיאור ההקרבה שבמשנה עומדים הכוהנים בסדר מופתי ואין ערבוב ביניהם.[380] לסיכום, נראה כי אחת ממגמותיה של המשנה היא לתאר את חג הפסח כחג שבו ההמון נכנס אך הוא אינו המון אלא קהל מסודר ומאורגן.[381]

נקודת המוצא של התיאור היא הלכה, שלפיה יש חובה לשחוט את הפסח בשלוש כיתים. כיון שאינני סבור כי הפרק הוא תיעוד נוהג היסטורי ועיטורו במדרש אלא להיפך, ההלכה והמדרש הצמוד אליה הם עיקרו של הפרק, אני מבקש להציע להלן שתי פרשנויות המשלימות זו את זו בנוגע למדרש ההלכה. לפי קריאות אלו תיאור חלוקת העם משרת מגמה עקרונית ואידיאולוגית של חז"ל הנשענת על פרשנותם את פסוקי הקרבת הפסח שבתורה.

---

378 'במקום שיש אוכלוסין הרבה יש דוחק, אבל בסיני כשבא הקב"ה ירדו עימו אלפי אלפים ורבו רבבות אלפי שנאן, אעפ"כ היה להם ריוח' (פסד"ר, פרשת בחדש השלישי יב, כב [עמ' 220 – 221] וראו קובלמן, ההמון, עמ' 116).

379 ארקדי קובלמן (ההמון) כתב על ההבדל בין הדימוי השלילי של ההמון כ'גוש חומר כבד ועוין לאנשי התרבות' לבין יחסם של חז"ל אל ההמון. לדבריו, בניגוד לעמדה המתבטאת יפה בדבריו של סנקה: '<u>כשאתה רואה את פורום מלא בהמון העם</u>, את הספטה צפופת האנשים, ואת הקרקס שבו חושף העם את עיקר המוניותו – דע לך, כי כמספר האנשים שם מספר החטאים' (סנקה, כעס, ב, 1, 8 [תרגום א' קובלמן, ההמון, עמ' 113]. אפשר למצוא אצל חז"ל דימוי של הכלת ההמון וסידורו. אני סבור כי דימוי זה שעליו עמד קובלמן ניצב בבסיס התיאור הא-היסטורי שבפרקנו.

380 בביטוי זהה ('ולא היו מעורבין') משתמשת גם התוספתא כדי לשבח את העם החוגג את שמחת בית השואבה (תוספתא סוכה ד, א) והמדרש בספרי מאפיין כך את עבודת הכוהנים: 'ועבדתם, שומע אני מעורבבין, ת"ל עבודת מתנה. מה מתנה בפייס אף עבודה בפייס' (ספרי במדבר קטז [עמ' 339]), אם כי לא ברור האם 'מעורבבין' כאן הוראתו מעורבים דהיינו מעורבים יחד כאצלנו או נבוכים. וראו הדיון וההפניות אצל כהנא, ספרי דברים, חלק ד, עמ' 1122. גם במדרש (פסיקתא זוטרתא, בלק קכח) נאמר: 'וירא את ישראל שוכן לשבטיו – שלא היו מעורבין אלא כל איש ואיש על מחנהו ועל דגלו'.

381 מוטיב זה נמצא גם בתיאור העלייה לרגל במסכת ביכורים: 'הפחות והסגנים והגיזברים יוצאין לקראתם. לפי כבוד הנכנסים היו יוצאין. כל בעלי אמניות שבירושלם עומדים בפניהם ושואלים בשלומם: אחינו אנשי מקום פלוני, באתם לשלום'. בפירושו של טקס זה אעסוק להלן בפרק על הביכורים, וכאן רק אעיר כי הכניסה והיציאה (של מקבלי הפנים ואולי גם של עולי הרגל) נעשתה לפי כבוד ובאופן היררכי (שוורץ, חברה ים תיכונית, עמ' 154; הנ"ל, כבוד, עמ' 391]

> הפסח נשחט בשלש כיתים שנאמר: 'ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', קהל ועדה וישראל.

מדרש ההלכה שבמשנה מתייחס אל הפסוק בשמות יב 6 שבו נאמר: 'וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת-יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם'. המדרש מפרק את הביטוי 'קהל עדת ישראל' לשלושת מרכיביו: 'קהל', 'עדה' ו'ישראל' וכך לומד כי הקרבת הפסח צריכה להיעשות בשלוש כיתות. בסוף הפרק נאמר כי הכיתות השונות צריכות להמתין אחר השחיטה ולצאת יחד לצלות את הפסח. מאחר ששללתי לעיל את ההסבר הקושר המתנה זו להלכות טלטול נראה כי סביר לפרש שהמתנת הכיתות בשלושה מקומות נפרדים קשורה אף היא למדרש ההלכה שבראש הפרק. אם כן יש לומר שהדרשן לומד כי חובת החלוקה לשלוש כיתות צריכה להתקיים לכל אורך זמן השחיטה, דהיינו עד שאחרון המקריבים יסיים את הקרבת פסחו צריכות הכיתות לשמור על בידולן ומקומן.

אופן לימודו ומגמתו של המדרש אינם ברורים. מאחר ששלוש הקבוצות זהות זו לזו (כל קבוצה שייכת ל'קהל עדת ישראל') מה הטעם לחלקן? מדוע הדרשן מפרק את הביטוי האחד לשלושה מרכיבים שונים שהם למעשה זהים זה לזה?

נראה לי כי המפתח לכך נמצא באופן שבו הבינו התנאים את הפסוק שעליו מתבסס המדרש:

> וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת-יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם.

בניגוד לתיאור האכילה המתואר כמעשה הנעשה במסגרת משפחתית או משפחתית מורחבת ('שה לבית אבות' 'שה לבית' 'הוא ושכנו' שם 3-4) <u>ציווי השחיטה הוא ציווי על מעשה ציבורי משותף</u>. קריאה מילולית של הפסוק משמעה כי הקהל כולו שוחט קורבן אחד בודד ('ושחטו אותו') המשותף לקהל כולו.[382]

אפיון קהל השוחטים נעשה תוך שימוש בביטוי נדיר במיוחד (מופיע רק עוד פעם אחת במקרא): 'קהל עדת ישראל' בליווי ההדגשה כי '<u>כל</u> קהל עדת ישראל' נדרשים לשחוט ללא שיור.[383] מובן

[382] יש לציין לתיקון הנוסח הנדיר שמופיע במגילה המקראית לספר שמות (4QpaleoExod^{m}) הגורסת 'אותם' ולא 'אותו' מגילה זו קרובה בדרך כלל לנוסח השומרוני (ראו פרופ, שמות, עמ' 359) תיקון זה עומד בניגוד לכל מסורות הנוסח המקראיות שבדקתי (נוסח המסורה, התרגומים הארמיים [הנאופיטי+פסאודו-יונתן: 'וְיִכְסוּן יָתֵיה'], תרגום השבעים והחומש השומרוני). ושמא יש לראות בו תיקון נוסח של סופר שרצה להתאים את לשון היחיד של הקורבן ללשון הרבים המאפיינת את הפסוק כולו, אולי באופן לא מודע (סדרסון, 4QpaleoExods, 89-90).

[383] כאשר התורה מתארת את הכנסיות ציבוריות של העם כולו היא משתמשת בביטוי הקצר יותר 'כל קהל ישראל' כך ויקרא ט 17 (כפרת העם כולו ביום הכיפורים) דברים לא 30 (נאום משה באזני העם כולו) יהושע ח 35 (קריאת התורה נגד כל העם בידי יהושע) וראו גם מל"א ח 14*2; דה"א יג 2 ועוד. השימוש במונח 'עדה' כדי לתאר את העם שכיח אף הוא (בצירופים שונים 'עדת ישראל' או 'עדת בני ישראל' וכו') ומופיע כ40 פעמים בתנ"ך. מקובל לראות

שניתן להסביר בנקל כי אין מדובר כאן בשחיטה משותפת ובוודאי לא כזו של קורבן יחיד, ולומר שהתיאור המשותף מבטא כי חיוב הפסח חל על כל העם ללא יוצא מן הכלל בעת ובעונה אחת.[384]
אך עיון בדרשות התנאים על פסוקים אלו מלמד כי אכן קריאתם הייתה רגישה לממד המשותף המתואר במעשה השחיטה:

> ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח יחידי[385] שכולן יוצאין בו ידי חובתן ת"ל ושחטו אותו (מכילתא דר"י פסחא, ה, [עמ' 17])[386]

ר' אליעזר לומד מלשון היחיד שבה מתואר הקורבן כי פסח הוא בעיקרו קורבן ציבור וככזה יש אפשרות תיאורטית שכל העם יכול לצאת ידי חובה בקורבן בודד.[387]
הקושי הפרשני הנובע מהניגוד בין הפסוקים המתארים את הפסח כקורבן יחיד הנאכל בכל בית בנפרד לבין הפסוקים המתארים שחיטה משותפת של כל 'קהל עדת ישראל', קשור במתח מהותי שהעסיק את התנאים באשר למעמדו של קורבן הפסח – קורבן ציבור או קורבן יחיד, ובלשונו של הרמב"ם: 'קרבן יחיד כעין קרבן ציבור'.[388] מחד, קורבן הפסח הוא קורבן הבא מרכושו של היחיד ומוקרב עבורו (ולכן אף מוגדר במפורש על ידי כמה תנאים כ'קרבן יחיד'),[389] ומאידך

במונח 'עדה' מונח כוהני (ראו הורביץ, עדה; שמוכיח את קדמותו של המושג שם, עמ' 262-263). והצירוף החריג והמפתיע כאן של של קהל+עדה+ישראל (דוזמן, שמות, עמ' 260; חכם, שמות, עמ' קפג, הע' 9) מלמד לדעת כמה חוקרים כי לפנינו צירוף של מקורות (פרופ, שמות, עמ' 359). ביטוי מורחב של כל הקהל + עדת + ישראל יש רק בבמדבר יד 5: 'ויפל משה ואהרן על פניהם לפני <u>כל</u> <u>קהל</u> <u>עדת</u> בני <u>ישראל</u>'. וראו גם במדבר ח 9: '<u>והקהלת</u> את כל <u>עדת בני ישראל</u>'.

[384] ראו הוטמן, שמות, עמ' 174-175. אכן היה מי שטען כי התמונה שעומדת מאחורי הפסוק היא של שחיטה משותפת שהתקיימה בימי הבית השני, ראו הוטמן, שם. ויש שנקטו בפתרון מדרשי כגון זה שמובא בבבלי קידושין מא ע"ב: 'דא"ר יהושע בן קרחה: מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר: ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין? והלא אינו שוחט אלא אחד! אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו' (וכן ירושלמי קידושין ב:א, סב ע"א [עמ' 1161]; בבלי קידושין מב, ע"א. בספרי זוטא במדבר (שלח, יד [עמ' 279]) דרשה זו של 'אותו' ללמד כי שלוחו של אדם כמותו מובאת בשמו של ר' יהושע).

[385] בדפוס 'אחד'. אבל בכ"י (אוקספורד, מינכן, ובגירסה שבילקוט שמעוני) 'יחידי'. ובכ"י מדרש חכמים 'אחד בלבד'. ראו מהדורת הורוויץ, עמ' 17.

[386] מקבילה למדרש זה יש בברייתא שבבבלי פסחים עח ע"ב אלא ששם המדרש מובא בשמו של ר' נתן. 'אילימא הא רבי נתן דתניא, רבי נתן אומר: מניין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד - תלמוד לומר ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל שוחטין? והלא אין שוחט אלא אחד! אלא מלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד'. ובמקבילה בקידושין מא ע"ב 'ר' יונתן'. ושמא חילוף הנוסח הוא בהשראת הסוגיה הירושלמית (ראו ההערה הבאה) הקושרת בין מדרשו של ר' אליעזר (במכילתא) לבין הלכתו של ר' נתן (שיוצאים ידי זריקה) ובהשפעת הירושלמי נוסח מדרש ההלכה כמדרשו של ר' נתן?

[387] הירושלמי (פסחים ז:ה, לד ע"ב [עמ' 537]) הסביר כי הלכה תיאורטית זו של ר' אליעזר היא היא הבסיס ההלכתי לעמדה של ר' נתן המובאת בתוספתא (פסחים ז, ה), שלפיה עיקר הפסח אינו באכילה והאדם יוצא ידי חובתו מאחר שנזרק הדם (וראו גילת, ר' אליעזר, עמ' 158; וכן ליברמן, תוספתא כפשוטה ד, עמ' 605). להבנתי נוסח הירושלמי: 'אותו - אע"פ שאין שם אלא פסח אחד כולהון יוצאין בזריקה אחת', מבטא את המהלך הפרשני של הירושלמי (חיבור עמדתו של ר' אליעזר בנוגע לכך שכולם יוצאים בפסח אחד לעמדתו של ר' נתן כי זריקת הדם מאפשרת לבדה לצאת ידי חובה) <u>בניסוח של מעין מדרש הלכה חדש</u>, שהרי הירושלמי מסב את ההלכה של ר' נתן על מבנה הדרשה של ר' אליעזר עצמו. היה מקום לסבור שמא זו גירסה אחרת של מדרש ההלכה אלא שהלשון הארמית ('כולהון') מלמדת שזוהי פרשנותו של הירושלמי המנוסחת כמדרש. להדהוד מדרשו של ר' אליעזר בהלכה הקראית שלפיה פסח שחל בשבת 'ישחט בשבת גוף אחד על שם כלל ישראל וישרף ולא יאכל' ראו הנשקה שמחת הרגל, עמ' 145, הע' 204. בנוגע לעצם השיטה שזריקת הדם היא עיקר הזבח ואפשר לצאת בה לבדה ידי חובה ראו דבריו של סבתו שמראה כי יש כאן ביטוי למחלוקת שיטתית של ר' אליעזר ור' יהושע בשאלה מהו עיקרו של קורבן – הדם או הבשר [סבתו, ר' יהושע, עבודת דוקטור, טרם פורסם].

[388] רמב"ם, פירוש למשנה, הקדמה לסדר קדשים [עמ' יט].

[389] הגדרה מפורשת של 'פסח' כקרבן יחיד נמצאת בדבריו של ר' יעקב בתוספתא תמורה א, יז: 'מצינו בחביתי כהן משיח ופר יום הכפורים והפסח שהן קרבנות יחיד ודוחין את השבת ואת הטומאה'. רמז לכך שהגדרה זו אינה מוסכמת יש במקבילה שבמשנה (תמורה ב, א), שם מובאת עמדה קרובה לזו של ר' יעקב אלא שהפסח מושמט

הקרבה זו נעשית בחבורה, מוטלת על העם כולו, והקורבן עצמו משמש כ׳קרבן ברית של כלל ישראל עם אלוהיו׳ ובשל כך מעמדו של הפסח דומה לקורבן ציבור.[390] כפי שכתב הנשקה, קרבן הפסח אינו ׳קרבנו של היחיד, כי לא היחיד כורת בקרבן זה ברית עם אלוהיו, אלא הכלל׳.[391] דילמה זו באשר למעמדו של הפסח העסיקה את התנאים. שמואל ספראי הסביר כי ׳בעיית היסוד בהתעצמות׳ שבין בני בתירא לבין הלל הזקן הייתה ׳אם יש לראות בזבח משפחה זה קרבן ציבור, אשר רק הוא דוחה את השבת׳ ובגירסת התוספתא והירושלמי נאמר בשם הלל במפורש כי הנימוק לדחיית השבת הוא ׳תמיד קרבן צבור ופסח קרבן צבור׳.[392]

אם כן, הדילמה העקרונית באשר למעמדו של קורבן הפסח בין קורבן יחיד לקורבן ציבור אחוזה בקושי פרשני הנוגע למתח שבין חיוב השחיטה המופנה בלשון יחיד אל כל ׳קהל עדת ישראל׳ לבין חיוב האכילה המופנה אל ׳בתי האבות׳. אני סבור כי כשם שדרשתו של ר׳ אליעזר התמודדה עם מתח זה ופתרה אותו באמצעות ההלכה המבטאת (באופן תיאורטי לפחות) את מעמדו הציבורי של הפסח כך גם הדרשה שלנו מתמודדת עם אותו מתח: מחד גיסא אנו יודעים כי נזבחו ׳פסחים׳ רבים על ידי אנשים שונים ומאידך גיסא חיוב השחיטה מופנה אל כל הקהל כאחד ומתואר בלשון יחיד.

הפתרון המדרשי לכך הוא לתאר את המקריבים השונים כשייכים לשלוש כיתות המרכיבות יחד את ׳קהל עדת ישראל׳. כך ההקרבות הנפרדות נתפסות כמעשה משותף אחד, כלשון התוספתא ׳כל ישראל שוחטין במקום אחד׳ (תוספתא פסחא ח טז).[393] החיוב לשחוט ב׳שלוש כיתות׳ שולל מצב שבו יחיד אחר יחיד נכנס כל אחד בזמנו אל המקדש ושוחט את פסחו באופן ספוראדי. השחיטה לפי חלוקה לכיתות מקנה למעשה את הממד הציבורי הנדרש לפי הפסוק. היחידים מתלכדים לקבוצות, דלתות העזרה ננעלות ומעשה השחיטה משותף לכל בני הכת הנמצאים בתוך

ואפשר כי לדעת ר׳ מאיר (המקשה שבמשנה) הושמט הפסח משום שהוא קורבן ציבור. את החריגים שאינם מתאימים לכלל של המשנה באשר לקורבנות ציבור ויחיד ניתן לפטור בכך שעצם ההגדרה <u>מהם קורבנות יחיד וציבור</u> היא הגדרה שאינה מוסכמת (וראו לדרך זו ר׳ דוד פרדו [חסדי דוד, סדר קדשים ב, ירושלים תשנ״ד, עמ׳ תקפג-תפקד; ובעקבותיו שטיינפלד, קרבן יחיד, עמ׳ ל-לב) ואפשר לפתור בכך שהכללים שבמשנה אינם מוחלטים (ראו סוגית הבבלי יומא נ ע״א). אכן, כפי שהעיר שטיינפלד, הברייתא בפסחים פ ע״א מגדירה הפוך את מעמדו של הפסח: ׳רבי יהודה אומר: אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורין – יעשו בטומאה, <u>שאין קרבן ציבור</u> חלוק׳.

[390] ראו הנשקה, שמחת הרגל, עמ׳ 142. וכפי שציין שם, כמה מאפיינים משווים לפסח אופי ציבורי: הקרבתו ׳בכינופיא׳ (יומא נא, א) דהיינו שנאכל בחבורה או שכולם מחוייבים בו בעת אחת (אלא שיש להדגיש כי נימוק זה [׳כינופיא׳] מובא בסוגיה למ״ד שדווקא חגיגה קורבן ציבור והעיר לכך על פי דברי התוספתא (ליברמן, תוספתא כפשוטה, כרך ד, עמ׳ 566 שו׳ 83-84); וראו גם ברויאר, פרקי מועדות, עמ׳ 62. נימוק נוסף עולה מהמדרש של ר׳ אליעזר שאעסוק בו לקמן, הקובע כי כל העם יכול לצאת כאחד על ידי קורבן אחד ולכן חשיב כקורבן ציבור (ראה חסדי דוד, [לעיל הע׳ 389], עמ׳ תקפד).

[391] הנשקה, שמחת הרגל, עמ׳ 143. להלכות בספרות התנאית המבטאות תפיסה זו ראו שם, עמ׳ 144.

[392] ראו תוספתא פסחים ד, הל׳ יג-יד [ליברמן עמ׳ 165-166]) והשוו ירושלמי פסחים ו:א, לג ע״א [עמ׳ 529]; בבלי פסחים סו, ע״א-ע״ב; יומא נא; וראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג, עמ׳ 165; ספראי, עבודת האלהים, עמ׳ 381 [וכן, ספראי, בימי, עמ׳ 25]; תבורי, מעודי ישראל ישראל, עמ׳ 91 ושם הע׳ 33; הנשקה, שמחת הרגל, עמ׳ 142-145; כץ, הסיפורים.

[393] קאסוטו (שמות, עמ׳ 94) סבר כי זו כוונתו של הפסוק עצמו, ׳להגיד שאף על פי שהם דרים במקומות שונים מתאחדים הם לקהל אחד במעשה פולחן משותף לכולם בזמן אחד׳. והתוספתא מדגישה כי לפיכך חייבים כל הקהל לשחוט ׳במקום אחד׳

העזרה. שלוש הכיתות אינן נפרדות זו מזו. מבחינה סמנטית 'קהל' 'עדה' ו'ישראל' מרכיבים יחד את הביטוי המשותף 'קהל עדת ישראל' ומבחינה ממשית הפרק מצייר תמונה שבה כל כת, לאחר שסיימה מעשיה בעזרה, נדרשת להמתין לאחיותיה במקום המיועד לה.

חובת המתנה זו נועדה לתת מענה לחובה המתוארת בפסוק הפותח את הפרק – כעת, כיון שהכת הראשונה והשנייה ממתינות לכת השלישית, הפועל היוצא של ההמתנה הוא כי העם כולו על שלוש כיתותיו נמצא יחד בהר הבית בשעת השחיטה ומתקיים החיוב שבפסוק 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל'. רק לאחר סיום השחיטה של אחרון המקריבים בכת השלישית מוסיפה המשנה ואומרת: 'חשכה – יצאו וצלו את פסחיהן'. באמצעות ציור זה, החותם את הפרק, עונה הדרשן על האתגר הפרשני והמהותי שעמד לפניו כיצד לממש את החובה המתוארת בפסוק להקריב את הפסח כל הציבור כאחד בעוד הפסח מורכב מפסחים רבים. מימוש זה נעשה באמצעות שיוך הפרטים השונים המקריבים את הפסח לשלוש כיתות המרכיבות יחד את הביטוי המורחב 'קהל עדת ישראל' ובאמצעות תיאור ההמתנה של בני הכיתות הראשונות לאחרונה המעניק ממד ציבורי משותף לשחיטה.

המשנה מדגישה כי הכיתות השונות המתינו באזורים נפרדים. לעיל הראיתי כי תיאור זה הוא תיאור סכמטי וכי המונחים הגיאוגרפיים המשמשים בו נראים אנכרוניסטיים. מאחר שהסברנו את תיאור השחיטה וההמתנה בשלוש כיתות כמענה לצורך לכלול את העם כולו במסגרת אחת בעת הקרבת הפסח, נראה שאפשר להציע הסבר לתיאור הגיאוגרפי הממקם את הכתות בשלושה מעגלים זה לפנים מזה בהר הבית.

במקורות התנאיים חוזרת ונשנית תבנית ספרותית שלפיה ירושלים או הר הבית מחולקים לשלוש מחנות כמעין העתק לשלושת המחנות שהיו בנדודי ישראל במדבר:

> <u>וכשם שהיו במדבר</u> שלש מחנות מחנה שכינה מחנה לויה מחנה ישראל <u>כך היו בירושלם</u> מפתח ירושלם ועד פתח הר הבית מחנה ישראל מפתח הר הבית ועד שער ניקנור מחנה לויה משער נקנר ולפנים מחנה שכינה (תוספתא כלים א, יב)[394]

בניגוד לימי המדבר שבהם העם כולו נדד יחד עם הארון מסודר בסדר מופתי לפי שבטיו ודגליו,[395] בירושלים חי כמובן רק חלק מן העם, ותחומי הקדושה שבה הוגדרו לא לפי קרבה וריחוק לארון נודד אלא במונחים גיאוגרפיים קבועים שהרי ירושלים נחשבת למקום אשר בחר ה' לשכן את

---

[394] והשוו הדרשה שבספרי ספרי במדבר, נשא ה, ג [עמ' 8].

[395] במדבר (א-ד) וראו ליכט, במדבר כרך א, עמ' 3-4; לוין, במדבר, עמ' 142-144. חז"ל תרגמו את תיאור המחנות שבתורה למערכת של שלוש מחנות: כ'שכינה', 'לוויה' ו'ישראל'. ראו ברייתא דמלאכת המשכן, יג 13-17 [עמ' 212]). לחילוף בין השם השכיח 'מחנה לויה' ב'מחנה ארון' ראו כהנא, ספרי, כרך ב, עמ' 10 ושם הע' 58.

שמו בתוכה.[396] מערכת הקדושה המדורגת המוגדרת לפי דגם המחנות המדברי היא סכמטית יותר וגמישה יותר מהחלוקה הקונקרטית והמפורטת שבמסכת כלים (ו, א-ט) שבה מתוארים עשרה תחומי הקדושה,[397] שלכל אחד מהם יש נגזרת הלכתית מדויקת.[398] עם זאת מסיבות רעיוניות ופרשניות (החלת מצוות הקשורות ל'מחנה' בארץ) מונחי ה'מחנה' שימשו להגדרתה של ירושלים הן בספרות קומראן הן בספרות התנאית כפי שהוזכר.[399] תפיסת ירושלים כעיר שבה שלושה תחומי קדושה מופיעה בתיאוריו של יוספוס את המקדש ההרודיאני (מלחמות ה 247-192 ; קדמוניות טו 417-420).[400] מפתיע לראות כיצד היסטוריון רומי מאוחר יותר, קאסיוס דיו, בתיאורו את רגעי הקרב האחרונים של ירושלים, מתאר את העם כמחולק לשלוש מחנות, זה לפנים מזה, כאשר כל קבוצת אנשים החשובה מקודמתה נמצאת בתחום פנימי יותר. הכהנים נמצאים במתחם הפנימי, חברי המועצה באמצעי והעם בחיצוני :

ὁ μὲν δῆμος κάτω ἐν τῷ προνά, οἱ δὲ βουλευταὶ ἐν τοις ἀναβασμοι, οἳ ἱερῆς ἐν αὐτῷ μεγάρῳ τεταγμένοι (Cassius Dio, Historia Romana, LXVI, 4-7)[401]

אני סבור כי הפרדיגמה שלפיה ירושלים היא עיר קודש שלה שלוש מחנות זה לפנים מזה השפיעה על העיצוב הספרותי של תיאורים ספרותיים מאוחרים. כזה הוא למשל התיאור האידילי של מערכת בתי הדין שפעלה בירושלים :

שני בתי דינין של שלשה שלשה[402] היו בירושלים, אחד בהר הבית, ואחד בחיל. נצרך אחד מהן, הולך אצל בית דין שבעירו, אין בית דין בעירו, הולך אצל בית

---

[396] ראו שמש, ירושלים עמ' 106 ; הנשקה, קדושת, עמ' 17-18.

[397] למעשה מצוינות שם אחת עשרה ולא עשר קדושות. ראו אלבק, משנה, טהרות, עמ' 23 ; בר אשר, מחקרים, עמ' 306 ; ספראי וספראי, קווים, עמ' 364.

[398] כפי שהדגיש הנשקה, ירושלים אינה נתפסת כ'מחנה' בלעדי שהרי דין שילוח טמאים נוהג לפי חז"ל בכל עיר מוקפת חומה (הנשקה, קדושת, עמ' 19 ושם הע' 56 ו-57).

[399] העתקה של מונחי 'המחנה' אל ירושלים או אל חיי העדה מופיעה כידוע הרבה בספרות קומראן במספר הקשרים. מבחינה אידיאית 'עיר המקדש' צריכה להידמות ל'מחנה ישראל במדבר והתגלמותו' (ידין, מגילת המקדש א, עמ' 146). וראו דימנט, ירושלים, עמ' 183-186. במיוחד חשובה פסקה שבמגילת מקצת מעשי התורה (ב, שו' 27-33 [קימרון, עמ' 207]), שבה מוגדרת ירושלים כ'מחנה' : 'כי ירושלים היא מחנה הקודש היא המקום שבחר בו מכול שבטי ישראל כי ירושלים ראש מחנות ישראל היא'. המגילה מגדירה את קדושת ירושלים תוך שימוש בטרמינולוגיה הלקוחה מספר ויקרא המתייחס ל'מחנה' ומספר דברים המתייחס אל ה'מקום' וראו שמש, ירושלים, עמ' 106- 109). הטקסטים מקומראן חלוקים באופן הגדרתם את ה'מחנה' ואת 'מחוץ למחנה' שבירושלים ובאופן שבו מתפקדת הגדרת הקדושה, המתבססת על הדגם המדברי, בירושלים. ראו עוד קיסטר, עיונים, עמ' 335 ; קימרון וסטרגנל, ממ"ת, עמ' 110 ; קימרון, הפולמוס, עמ' 74 ; סלומון, הלכות, עמ' 41- 42 ; ספראי, העליה, 151- 152 ; הנשקה, קדושת.

[400] ה-ἱερον πρῶτος דהיינו 'התחום המקודש הראשון' (ראו הערת הכוכבית אצל אולמן, מלחמת היהודים, עמ' 463) הגיע עד הסורג וכלל את אזור הסטווים והחצר הלא מקורה. לתחום השני נכנסו נשים וגברים שטהרו, ולתחום השלישי רק כוהנים. אך השוו לתיאורו של יוספוס את הר הבית כמורכב מארבעה מתחמים : המותר בכניסה לכל, המותר בכניסה ליהודים, המותר בכניסה לגברים והמותר בכניסה לכוהנים בלבד (נגד אפיון, ספר שני, 103- 104 א, [כשר עמ' נד].

[401] שטרן, סופרים, כרך ב, עמ' 373. אני מודה לד"ר מאיר בן שחר על ההפניה למקור זה.

[402] לפי גירסת הבבלי שני בתי הדינים היו לא של שלושה אלא של 23. דרנבורג הסתמך על גירסה זו כדי להעלות השערה שלפיה בית הדין הגדול של לשכת הגזית שמנה שבעים ואחד חברים הורכב למעשה משלושת בתי הדינים

דין הסמוך לעירו, אם שמעו, אמרו להן, ואם לאו, הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבהר הבית, אם שמעו, אמרו להן ואם לאו, הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבחייל, אם שמעו, אמרו להן ואם לאו, אלו ואלו באין לבית דין שבלשכת הגזית (תוספתא חגיגה ב, ט)[403]

התוספתא משתמשת בחלוקה גיאוגרפית קרובה לזו שבתוספתא כלים. כשם שמחנה לוויה ממוקם פנימה למחנה ישראל ומקודש ממנו ומחנה כהונה ממוקם פנימה למחנה לווייה ומקודש ממנו גם שלושת בתי הדין מתוארים כממוקמים בשלושה מעגלים זה לפנים מזה כאשר בית הדין הפנימי מחברו – חשוב מחבירו. וכך כאשר בית הדין החיצוני אינו נותן מענה לשאלה הוא מתכנס פנימה אל בית הדין הממוקם פנימה ממנו.[404] תיאור זה, שנמסר מפי ר׳ יוסי אינו תיאור היסטורי. תיאורי הסנהדרין שפעלה בירושלים אינם עולים בקנה אחד עם העדויות ההיסטוריות על הערכאות השיפוטיות שהיו בירושלים,[405] ואף אינם מתייחסים לפי תוכנם אל מציאות היסטורית קונקרטית, אלא ׳שתולים בנוף רחוק׳ של מרחב שבו העם יושב לשבטיו במדינה המונהגת על ידי מלך ובמקדשה משרת כהן גדול ענוד אורים ותומים.[406] כשם שתיאור המדרג ההיררכי של הערכאות השיפוטיות הוא אידילי כך גם הרקע לתיאור הגיאוגרפי של שלושת בתי הדין אינו מונח לדעתי בקונטקסט גיאוגרפי מדויק אלא בדימוי עתיק של ירושלים כמרחב בעל שלושה תחומי קדושה.[407]

המתוארים במשנה ובמדרש – של החיל, של הר הבית ושל לשכת הגזית. ראו אלון, לחקר ההלכה, עמ׳ 245, ושם הע׳ 14; אורבך, בתי דין, עמ׳ 40, הע׳ 13. אולם הגירסה בכל המקורות התנאיים היא ׳שלושה׳ ולא עשרים ושלושה (ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה, 1297).

[403] ראו תיאורים קרובים בתוספתא סנהדרין ז:א [צוקרמאנדל עמ׳ 425]; שקלים ג, כז [ליברמן עמ׳ 219].

[404] על תפיסת המשפט המשתקפת במקור זה ראו שפירא ופיש, פולמוסי הבתים, עמ׳ 470-471.

[405] בירושלים בוודאי התקיים מוסד משפטי גבוה כלשהו שראשיתו בתקופה הפרסית (ספראי, שלטון) או ההלניסטית (שירר, ההיסטוריה, עמ׳ 200). למוסד או מוסדות אלו שמות מגוונים (׳כנסת הגדולה׳, ׳גרוסיה׳, ׳חבר היהודים׳, ׳סנהדרין׳, ׳בולי׳) שטיבם צריך בירור. אפשר שהשמות השונים משקפים מוסדות שונים או שלבי התפתחות שונים של מוסד אחד. על כל פנים בין תיאור הסנהדרין בספרות חז״ל לבין תיאורי הערכאות המשפטיות בירושלים במקורות הבית השני יש אי-התאמה. יש חוקרים שהציעו ליישב את הסתירות באופן הרמוניסטי (ביכלר, הסנהדרין; ספראי, שלטון עצמי; הנ״ל, הסנהדרין; מנטל, הסנהדרין, עמ׳ 105-106) ואחרים הטילו ספק בערך ההיסטורי של המקורות (שירר, ההיסטוריה, עמ׳ 208-218). אפרון סבר כי תיאורי הסנהדרין הם תיאורים חזוניים שבתוכם נשתמרו עדויות וזכרונות מפעולתם של הפרושים בימי הבית (אפרון, חקרי, עמ׳ 279-280). גודבלאט ניתח את האזכורים המעטים של ה׳סנהדרין׳ אצל יוסף בן מתתיהו ובברית החדשה והראה כי לא התקיים בית דין גבוה שפעל באופן רגולרי בירושלים (ראו גודבלאט, שלטון, עמ׳ 77-130; והשוו אפרון, חקרי, עמ׳ 251-280).

[406] ראו אפרון, חקרי, עמ׳ 253. הסנהדרין מוזכרת בעיקר בהקשר לימי המדבר ולימי הבית הראשון תוך אזכור אלמנטים שלפי חז״ל לא התקיימו בימי הבית השני. חז״ל תיארו את הסנהדרין כבית דין גבוה היושב בלשכת הגזית ולו סמכויות נרחבות (סנהדרין יא, ב ראו אלבק, משנה, נזיקין, עמ׳ 164-165). גודבלאט העיר כי גם הקורא הפונדמנטליסטי של מקורות חז״ל יהיה חייב להסכים שהדיוקן של הסנהדרין הוא דיוקן אידילי שאינו מתייחס למציאות קונקרטית, שהרי תיאורם של חז״ל כולל מרכיבים שלפי חז״ל עצמם לא התקיימו בימי בית שני (הנ״ל, שלטון, עמ׳ 107; השוו אפרון, חקרי, עמ׳ 253- 256). העובדה שחז״ל מתארים את הסנהדרין בקונטקסט של ימים עתיקים תוך שימוש באלמנטים שאינם רלוונטיים לשלהי ימי בית שני (אורים ותומים, שיפוט שבטים) מעידה כי תיאור זה אינו מתיימר לשקף היסטוריה כלשהי אלא מצייר עבר אידיאלי כדי לבנות עתיד אוטופי (אפרון, חקרי, עמ׳ 250- 293; גודבלאט, שם); רוזן צבי, הטקס, עמ׳ 53 הע׳ 23-26; כהן, זכרונות, עמ׳ 40-50). כהן התייחס באריכות לנושא בית הדין שבלשכת הגזית וטען כי תיאור הסנהדרין שימש כלי בידי חז״ל (שזיהו עצמם עם חכמי הסנהדרין) לתאר רטרואקטיבית את שלטונם על עבודת המקדש וכך לאשש את סמכותם על בני דורם (כהן, זכרונות, עמ׳ 55-51). לדעתו קיומה של לשכת הגזית במקדש היא המצאה של חז״ל (עמ׳ 85) וחתימתה של מסכת מידות בתיאור בית הדין מבטאת את העיקרון של שליטת חכמים במקדש (שם, עמ׳ 87).

[407] הדהוד נוסף לדגם שלוש המחנות אפשר למצוא במסכת פרה (ג, יא; תוספתא פרה (ג, יד [צוקרמנדל, עמ׳ 633]). המשנה קובעת כי את אפר הפרה האדומה יש לחלק לשלושה חלקים ׳אחד ניתן בחיל ואחד ניתן בהר המשחה ואחד

אני סבור כי מודל זה של ירושלים כעיר המחולקת לשלוש מחנות ושל העם כמחולק לשלוש קבוצות המשויכים למחנות אלו הוא המודל שבו השתמשה המשנה שלנו. אמנם התיחום הגיאוגרפי של בתי הדין, המחנות והכיתות הזובחות אינם זהים זה לזה בדיוק.[408] אך לכל המקורות משותפת ההנחה כי ירושלים או הר הבית הם מקום המורכב משלושה מרחבים נבדלים המסודרים באופן היררכי מן החוץ אל הפנים. אצל קאסיוס דיו מגני ירושלים מאורגנים בשלושה מתחמים זה לפנים מזה כאשר יש התאמה בין מיקומו של המתחם למעמדם של האנשים המגינים עליו. בתיאור בתי הדין כל הפנימי מחבירו חשוב ממנו וכך כמובן הדבר בתיאור העתקת דגם המחנות המדברי אל ירושלים.

בתיאור שחיטת הפסח מחלק הדרשן את העם לשלוש כתות, אך בניגוד לחלוקה המעמדית הרגילה של העם לשלושה מעמדות (כוהנים, לוויים וישראלים) שלוש הכתות – זהות. ׳קהל׳ ׳עדה׳ ו׳ישראל׳ הם שלושה ביטויים המתייחסים אל קבוצה משותפת אחת. השימוש בדגם שלושת המחנות מבטא את העיקרון המנוסח בשפתו של פילון שלפיו בפסח ׳האומה כולה בהיתר מלא ובידיים טהורות מקריבה ומכהנת׳ (על החוקים לפרטיהם ב 145).[409]

היה מתחלק לכל המשמרות׳. דין המשנה מובא בספרי במדבר (חקת, קכד [עמ׳ 400]) כדרשת הכתוב (במדבר יט 9) שלפיה יש להניח את האפר: ׳מחוץ למחנה במקום טהור׳. בין הכתוב לדרשה יש ניגוד. לפי הפסוק יש להניח את האפר כולו במקום טהור מחוץ למחנה ואילו לפי המשנה והמדרש יש לחלקו לשלושה חלקים, ושליש אחד לשמור בתוך החיל הנמצא בהר הבית דהיינו בתוך ה׳מחנה׳. ניגוד זה מתורץ בספרי זוטא (ספרי זוטא במדבר יט, ט (בייטנר, ספרי זוטא, עמ׳ 3): ׳מניחין <<שליש בחלונות וסותמין אותה ומחלקין שליש לכל המשמרות ומניחין>> שליש בהר הבית. לקים מה שנא׳ ואסף והניח, אוסף לפני מחנה ישראל ומניח בתוך מחנה ישראל׳. כפי שהעירו כהנא (ספרי, חלק ד, עמ׳ 1019) ובייטנר (פרה, עמ׳ 37), לפי הספרי זוטא, אין להניח את אפר הפרה בשלושה מתחמים המחלקים את ירושלים עצמה לשלוש מחנות שהרי שהרי שליש מתוך האפר מתחלק לכל המשמרות, ושליש נשמר בהר הזיתים (במשנה ׳בהר המשחה׳ ובספרי זוטא ׳בחלונות׳ דהיינו חלונות הגת, ראו ספרי זוטא במדבר ט, י; בייטנר, ספרי זוטא, עמ׳ 71 וגם שם, עמ׳ 37-38), אך למרות השוני בהגדרות ובתפקוד המסגרת הספרותית נשמרת – המדרש שקושר את הגיאוגרפיה של תוך ה׳מחנה׳ וחוץ ה׳מחנה׳ לירושלים שומר על החלוקה לשלושה מקומות המקבילים ספרותית לחלוקה לשלוש מחנות.

[408] בתיאור חלוקת ירושלים למחנות המעגל החיצוני הוא מ׳פתח ירושלים ועד פתח הר הבית׳, ואילו התחום החיצוני בתיאור הכתות ובתיאור בתי הדין הוא הר הבית עצמו. ובהתאם לכך מחנה שכינה משתרע משער ניקנור ולפנים ואילו המעגל הפנימי בתיאור בתי הדין והכיתות נמצא בלשכת הגזית.

	תחומי ה׳מחנות׳ שבירושלים		**הכיתות**	**מקום בתי הדין**	
	תוספתא כלים א (בבלי זבחים קטז ע״ב)	ספרי במדבר (נשא ה, ג)	פסחים ה	ספרי דברים קנב, ח (סנהדרין יא, ב)	תוספתא חגיגה ב, ט (שם סנהדרין ז, א)
תחום חיצוני	מפתח ירושלים **ועד פתח** הר הבית – מחנה ישראל	מפתח ירושלם ועד **הר הבית** – מחנה ישראל	הר הבית	אחד על פתח הר הבית	אחד בהר הבית
תחום אמצעי	מפתח הר הבית ועד **שער ניקנור** (׳מחנה לויה׳)	מפתח הר הבית עד **העזרה** – מחנה לויה	חיל	אחד על פתח העזרה	ואחד בחיל
התחום פנימי	משער ניקנר ולפנים – מחנה שכינה	מפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה	׳במקומה עומדת׳	אחד בלשכת הגזית	באין לבית דין שבלשכת הגזית

[409] קביעה זו יש להבין על רקע ההלכה המיוחדת של פילון לפיה שחיטת קורבנות נעשית בדרך כלל רק על ידי הכוהנים. וראו להלן הנספח על דין שחיטה בזר והקשרו הפולמוסי של הפרק. בהקשר הנוכחי אעיר כי בעל החוקים (ב, 145 [דניאל-נטף, כרך ג׳, עמ׳ 50-51]) הסביר פילון כי השחיטה בידי הישראלים היא זכר להקרבה במצרים שנעשתה בחיפזון ׳בלי להמתין לכוהנים׳. ובחיי משה (ב, רכד [דניאל-נטף, א, עמ׳ 315) פילון מדגיש כי בפסח: ׳הקורבנות אינם מובאים בידי האזרחים וקרבים בידי הכוהנים, אלא האומה כולה על פי מצוות התורה משרתת בקודש׳. וראו גם הדברות, 159; שאלות ותשובות שמות א: י, יב: ז (עמ׳ 18, 21). אורבך (חז״ל, עמ׳ 514) כתב בקשר לאגדה על העימות שבין הלל לבני בתירא בשאלה האם פסח דוחה שבת כך: ׳דרך התבטאותו של הלל ׳רוח הקודש עליהם, אם אינם נביאים בני נביאים הס׳ – רבת משמעות היא. בעוד שהוא עצמו טרח לדרוש בניין אב וקל וחומר,

מודל זה של שחיטת הפסח תוך חלוקה לכיתות עומד בניגוד לאכילת הפסח הנעשית בחבורות. בעוד שהחבורה, שהיא התרגום לציווי לאכול בתוך בית אחד 'שה לבית אבות שה לבית', מבטאת את אופיו של הקורבן כקורבן משפחתי, החיוב לשחוט בשלוש כיתות מבטא את אופיו הציבורי של הקורבן. מעשה השחיטה – נעשה בשלוש כיתות הממתינות זו לזו ומעשה האכילה נעשה בחבורות איש איש ברשות היחיד שלו. המשנה מציבה שני מודלים אלו זה לצד זה ובכך מביעה את אופיו הכפול של הפסח. החלק הראשון של הפרק העוסק בשחיטה מתאר את הפסח בלשון יחיד ('הפסח נשחט') כבלשון המקרא המצוטט בו אך לאחר שבני שלושת הכתות יוצאים מהר הבית אל מלאכת הצליה והאכילה מכונה הפסח בלשון רבים ('יצאו וצלו פיסחיהן').

ואף הסתייע בקבלת רבותיו שמעיה ואבטליון כדי להוכיח שקרבן פסח דוחה את השבת הרי מצד שני הוא מקנה למנהג העם ערך של בבואה דנבואה, מעין בת קול. רוח הקודש נסתלקה מיחידים אבל היא נחה על העדה כולה'. כפי שהערנו לעיל השאלה האם פסח דוחה שבת אם לאו קשורה בשאלת מעמדו: קרבן ציבור או קרבן יחיד. העמדה של הלל הזקן שלפיה פסח הוא קורבן ציבור נכרכת בתוספתא בהענקת סמכות דתית למנהגיהם ומעשיהם של העם. בדומה לתוספתא, עוסקת גם המשנה במעמדו של הפסח כקורבן ציבור ובהמחזת מדרש הלכה המתקף את מעמדו הציבורי של הפסח 'מכניסה' את העם אל כל מרחבי המקדש.

פרופ' חיים מיליקובסקי ופרופ' משה בנוביץ העמידוני על נקודת חולשה המערערת את הניתוח שהוצע עד כה. לדבריהם אם עניינם ודאגתם של התנאים הייתה ליצור תיאום בין היחיד ובין הרבים היה אפשר לצפות לדרשה המתארת הקרבה משותפת של כל העם יחד בעת ובעונה אחת. החלוקה לשלוש מתפרשת על פניה כאלמנט הפוגע באחדותו של הריטואל כמעשה הקרבה משותף אחד. על טענה זו יש לי להשיב שתי תשובות. ראשית, אכן המשנה במפגיע מתארת מצב שבו העם כולו נמצא במקדש יחד. סינכרון זה של כל המקריבים השוהים בהר הבית יחד הוא, להבנתי, שיאו של הפרק ובכך מתקיים 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל'. לשון אחר: אם יש טעם בהצעתי לפיה הפרק <u>כולו</u> הוא נארטיב המעוצב לאור דרשת הכתוב הרי שטעמה של הדרשה נתון בסופה ובחלק זה מובן היטב כיצד חלוקת העם לשלוש מאפשרת למזג את הקהל הרב לשהייה משותפת. בפתרון זה יש טעם מיוחד בהקשר של חג הפסח שהרי מעשה ההקרבה לפי סיפור הפסח כולל מלבד השחיטה, הצלייה והאכילה את השהיה בבית אחד בו יושבת כל חבורה ולא יוצאת. אם כן בתרגומו של פסח מצרים לפסח דורות מתורגם הבית ממנו לא יוצאים למקדש בו שוהים כולם. תשובתי השנייה היא שהשימוש הבלתי שגרתי בחלוקה לשלוש מחנות קונצנטריים המתכנסים פנימה אך ללא מעבר הירככי בין החיצוני לבין הפנימי הוא דימוי רב כוח להמסת הגבולות המתרחשת בחג הפסח. ברגיל, המקדש נתפס כמקום המסמן את ההירככיות שבעם. השכינה, הכהונה, הלויה והעם בהיקפים החיצונים. תיאור של מעגלי קדושה אלו שכולם 'ישראל', 'ישראל' 'ישראל' יכול שיעיד כי טעמו של השימוש במודל שלוש המחנות נובע מתוך הרצון לתאר את אופיו המיוחד של החג, בו, כפי שהערתי בגוף הדברים: 'כל האומה מכהנת'.

3.6 סיכום

תיאור הקרבת הפסח במקדש (פסחים ה, ה-י) נתפס על ידי פרשנים שונים כתצרף של עדויות (נוסטלגיות בחלקן) על עבודת המקדש בימי הבית השני. בפרק זה הראיתי כי השיח על אודות הקרבת הפסח הוא שיח הלכתי-רעיוני ולא שיח היסטורי. הערות התנאים השונות המשולבות בסיפור ההקרבה המובא במשנה ובתוספתא מלמדות כי כאשר תנא זה או אחר 'מתקן' את הסיפור אין הוא עושה זאת על סמך 'עדות זיכרון' שונה משל סתם המשנה על אשר אירע במקדש אלא 'תיקון הסיפור' הוא למעשה הבעת עמדה באשר לאופן שבו עבודת המקדש צריכה להתבצע. כך לדוגמה ר' יהודה מביע בצורת סיפור את עמדתו ההלכתית בדיני תערובות ור' אליעזר בן יעקב משנה את מיקום ההתרחשויות המתוארות בו בשל שיטתו ההלכתית שלפיה יש לשמור על קדושת המקדש באמצעות הרחקת העם או הכוהנים מהמרחב הפנימי של המקדש כאשר הם אינם נמצאים במסגרת של עבודה.

הרקע הריאלי לפרוצדורת ההקרבה הוא חג המוני שסופרי הבית השני מתארים אותו כריכוז של המון עצום שנדחק במקדש. לעומת תיאורי העומס וההמון שבספרות הבית השני, מעמידה המשנה מקדש אידילי שסדר וארגון שוררים בו והלחץ והדוחק נעדרים ממנו.

המוטיב העיקרי השוזר את תיאור ההקרבה הוא שחיטת הפסח בשלוש כיתות. לפרוצדורה מעין זו אין עדות בספרות הבית השני ואף עיון במשנה עצמה מקשה על קבלתו כ'עדות היסטורית'. בשל כך טענתי כי יש להבין תיאור זה כפי שהמשנה עצמה הציגה אותו – כהלכה הנובעת ממדרש הכתובים (ואין מדרש הכתובים תוספת נופך לעדות היסטורית אלא עיקרה של המשנה).

עיון במדרש הכתובים מלמד כי התנאים התלבטו בהגדרתו של הפסח כקורבן יחיד או קורבן ציבור. הדרישה המובעת בפסוק כי כל 'קהל עדת ישראל' יקריבו את הפסח כאיש אחד נפתרה במשנה באמצעות חלוקת הזובחים לשלוש קבוצות הממתינות זו לזו ויוצאות כאיש אחד לצלות את הפסח. בכך מתממש עיקרון שהעסיק את התנאים הרבה, והוא כיצד ליישב את תפקידו הציבורי והמשותף של קורבן הפסח יחד עם הפרקטיקה של הקרבה פרטית.

טענתי עוד כי מדרש הלכה זה השתמש במודל של חלוקת המקדש וירושלים לשלוש מחנות. כאשר בניגוד למודל המקראי ולהשתקפויותיו השונות בספרות חז"ל, בפסח אין שלושה מחנות הנמצאים בשלושה מישורים כאשר הפנימי מחברו – חשוב ממנו. בפסח 'האומה כולה מכהנת' והמדרש מצייר מצב שבו העם כולו שוכן יחד במקדש. מגמת המדרש שבמשנה והתיאור שבעקבותיו ממשיכים קו המאפיין את תיאורי המקדש בספרות חז"ל, שעליו עמדו חוקרי תלמוד וחוקרי מחשבת ישראל, כפי שהגדירו אפרים אלימלך אורבך (שם, עמ' 519): 'תשומת לבם של

חכמים הופנתה בעיקר להאדרתם של טקסים וקיום מצוות במקדש שהיה לכל העם חלק בהם'. אכן פרקנו עוסק בהרחבה בטקס המקדשי ההמוני ביותר ומבליט בתוכו את החיוב של העדה כולה להיות שותפה במעשה ההקרבה.

לאור זאת אפשר להגדיר את פסחים כסיפור מדרשי, במונח קרוב השתמשה עפרה מאיר כדי לסווג סוג מסוים של מדרשי אגדה שאופיים המדרשי נובע מכך שנקודת המוצא שלהם היא מלה או היגד בפסוק מסוים המעצב את ראשיתו וסופו של הסיפור ואופיים הסיפורי נובע מהיותם 'נארטיב' קוהרנטי שיש לו קיום עצמאי. מאיר, ובעקבותיה לוינסון השתמשו במונח זה כדי לתאר מדרשים שנקודת המוצא שלהם היא טקסט נארטיבי אגדי ואני מבקש להשתמש בכינוי דומה עבור הפרק שלנו שנקודת המוצא שלו איננה טקסט נארטיבי (סיפור מקראי כלשהו) אלא טקסט נורמטיבי (דין שחיטת הפסח). הסיפור בפרק ה' של מסכת פסחים הוא לדעתי עלילה שלמה שנולדה מתוך הניסיון ליישב בין מעמדו של הפסח כקורבן יחיד להגדרתו כקורבן ציבור. פרשנות זו איננה נתמכת רק על ידי התאמת הסיפור של שחיטת הפסח בשלוש כיתות למסר זה אלא עולה גם מן האופן שבו תיארו חז"ל את שחיטת הפסח כדין הנובע מדרשת הכתוב. בניגוד לפרשנויות הקודמות שסקרתי שלפיהן הזכרונות ההיסטוריים המשוקעים בפרק מוסמכים לפסוקים ומתוארים בשפה היסטורית-נארטיבית אני סבור כי יש לקרוא את הפרק כפשוטו, דהיינו כמדרש, אלא שזהו מדרש הלכה מיוחד שבו תמונה שלמה ונארטיבית נבנית מתוך קושי בפסוק, הנוגע בליבת המשמעות וההגדרה של קורבן הפסח ומכאן חשיבותו.

3.7

נספח: תיאור שחיטת הפסח והפולמוס על שחיטת הקורבנות

פרק חמישי של פסחים מתאר את שחיטת הפסחים כמעשה הנעשה בידי בעלי הקורבן הישראלי. אכן, לפי דין תורה שחיטת קורבנות בכלל,[410] ושחיטת פסחים בפרט, היא מצווה הפונה אל הבעלים של הקורבן, כפי שמפורש בפסוק המצוטט בראשית התיאור: 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל'.[411] אולם בתיאור חגיגת הפסח בימי חזקיהו בספר דברי הימים (ב ל 14-16) נאמר כי בשל העובדה ש'רבת בקהל אשר לא התקדשו' מי שהופקד על שחיטת הפסחים היו הלוויים.[412] תמונה דומה משתקפת מתיאור חגיגת הפסח בימי יאשיהו שבדברי הימים ב לה,[413] מהתיאור שבעזרא (ו 20),[414] וגם מכך שביחזקאל (מד 11) תפקיד השחיטה (בכלל) מיוחד ללויים אפשר ללמוד כי השחיטה בפועל בוצעה על ידי הכוהנים או הלוויים.[415]

מספר ביטויים ומכנים משותפים בין התיאורים החגיגיים שבדברי הימים לבין אלו שבמשנה מבססים את האפשרות כי בתיאור התנאי המציב במרכז את העם המקריב את הקורבן בשלוש כיתות ולא את הכוהנים או הלוויים המבצעים את עבודת הזבח יש מגמה פולמוסית. תיאור

---

[410] לפי דין תורה תפקיד השחיטה מוטל על בעלי הקורבן הישראלי ותפקידו של הכוהן מתחיל בקבלת הדם (ויקרא א 5, 11; ג 2 מילגרום ויקרא, 1-16, 154). מעניין שבתרגום השבעים לויקרא א 4-5 יש חילוף בין כינוי הגוף של הסומך (יחיד) לכינוי הגוף של השוחט (רבים): 'καὶ ἐπιφήσει τὴν χεῖρα ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ καρπώματος...καὶ σφάξομσιν τὸν μόσχον ἔναντι κυρίου'. 'וסמך' מתורגם בלשון יחיד, 'ושחט' (σφαγή) מוטה ללשון רבים: σφάξομσιν. אפשר ששינוי זה מביע תפיסה שלפיה הסמיכה היא תפקיד הבעלים והשחיטה עוברת לידי הכוהנים. אולי נוסח זה היה בסיס לדעתו של פילון כי שחיטה היא מצוות כהונה (ראו פילון, כתבים ב, עמ' 273, הע' 305; בלקין, פילון, עמ' 62, הע' 54).

[411] בפסח מצרים שמות יב 6, 21. ובציווי על פסח דורות לא נזכרים כהנים וברור שהשוחט הוא הבעלים (דברים טז 5-6).

[412] '(14) וַיִּשְׁחֲטוּ הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם נִכְלְמוּ וַיִּתְקַדְּשׁוּ וַיָּבִיאוּ עֹלוֹת בֵּית ה' (15) וַיַּעַמְדוּ עַל עָמְדָם כְּמִשְׁפָּטָם כְּתוֹרַת מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים הַכֹּהֲנִים זֹרְקִים אֶת הַדָּם מִיַּד הַלְוִיִּם (16) כִּי רַבַּת בַּקָּהָל אֲשֶׁר לֹא-הִתְקַדָּשׁוּ וְהַלְוִיִּם עַל-שְׁחִיטַת הַפְּסָחִים לְכֹל לֹא טָהוֹר לְהַקְדִּישׁ לה''. אמנם ניתן לזהות את הפועל 'וישחטו' עם נושא הפסוק הקודם - העם שהסיר הבמות. (יפת, דברי הימים, 949; מאיירס, דברי הימים, 174) אך נכון לזהותו עם הנושא של פסוק a15 ('הכוהנים הלווים') שהוא המשכו הישיר. שהרי בפסוק 16 נאמר: 'הכהנים זורקים את הדם מיד הלווים', וזריקה נעשית מיד השוחט (ויקרא א 4). ופסוק 17 מציין במפורש: 'והלווים על שחיטת הפסחים' לא כתיאור מוסיף (על שחיטת ישראל) אלא כסוכם את שנאמר לפניו (דילארד, דברי הימים, עמ' 245; קרטיס, דברי הימים, עמ' 475; קיל, דברי הימים, תתמח; בן איון, הפסח, עמ' 57).

[413] אמנם בפסוק לא נאמר במפורש כי הלוויים שוחטים: 'ותכון העבודה ויעמדו הכהנים על עמדם והלוים על מחלקותם כמצות המלך: וישחטו הפסח ויזרקו הכהנים מידם והלוים מפשיטים' (שם, שם 11-12) ואפשר לטעון כי תיבת 'וישחטו', מתייחסת לעם, שהרי שהרי פעולת הזריקה מיוחסת במפורש לכוהנים וההפשט ללוויים. אך, אין ספק שצדקו הפרשנים השונים (קרטיס, דברי הימים, עמ' 512; מאיירס, דברי הימים, עמ' 212; יפת, דברי הימים, 1052; חכם, דברי הימים ב, עמ' תתקכ) שכתבו כי הכוונה היא אל הלוויים. שהרי בפתיחה (פסוקים 5-6) ציווי השחיטה מופנה ישירות ללוויים ופסוק 10 המתאר את הביצוע מאזכר את הציווי שבראשיתו. וכן לפי פסוק 13 אפילו בישול הפסח מיוחס ללוויים קל וחומר השחיטה. אין קושי אפוא להסביר שהמילה 'וישחטו' חוזרת לנושא הפסוק הקודם (הכוהנים והלוויים) ומאחר שפעולת הזריקה יוחסה לכהנים נזקק הכתוב לשוב ולהזכיר כי את ההפשט מבצעים הלוויים ולא הכוהנים (אולי כחלק ממגמתו להדגיש את תפקיד הלוויים לכל אורך הדרך ראו מאיירס, עמ' 212-213). גם בגירסה של פסח יאשיהו שבחזון עזרא החיצוני ברור כי הציווי לשחוט את הפסח' 'כסדרו' מופנה אל הלווים שצריכים לשחוט עבור 'אחיהם': 'ותכון העבודה ויעמדו בהדר הכהנים והלוים והמצות בידם (καὶ οἱ Λευῖται ἔχοντες τὰ ἄζυμα κατὰ τὰς φυλὰς)על מחלקותם ולבתי אבותם ולפני העם להקריב לה' ככתוב בספר משה וכן לבקר' (התיאור הייחודי לפיו הכוהנים עמדו כשה'מצות בידם' נובע להבנתי משיבוש של 'כמצוות המלך' שבדברי הימים ב לה 10). אפשר להתלבט בנוגע לתיאור שבדברי הימים ב כט (20, 25) וראו דילארד, דברי הימים, 236; קיל, דברי הימים ב, עמ' תתלב, הע' 47; יפת, דברי הימים, עמ' 926; פינקלשטיין, ספרא כרך ד, עמ' 36. אך מכיוון שבסופו של דבר הלוויים הם היחידים שהוזכרו במפורש כשוחטי קורבנות בדה"י (ב ל 16) נראה שעדיף לפרש גם את התיאורים הסתומים בספר כמתייחסים ללוויים.

[414] וראו באטן, עזרא ונחמיה, עמ' 153; זר כבוד, עזרא ונחמיה, עמ' מד; מילגרום, טרמינולוגיה, עמ' 85, הע' 316.

[415] וראו מילגרום טרמינולוגיה, עמ' 84; הנ"ל, הערות, עמ' 502, הע' 18; ביכלר, הכוהנים, עמ' 103- 105; אפשטיין, מבואות, עמ' 329; בלקין, פילון, עמ' 63; שגיב, עיונים, עמ' 87 הע' 9; בר אילן, הפולמוס, עמ' 170; ספראי, העליה, עמ' 235; ספראי, פסחים, עמ' 228; אבל ראו דבריו הזהירים יותר של ליוור, פרקים, עמ' 23.

ההקרבה בדברי הימים ב (לה 5) נפתח בחלוקת הלווים למחלקות: 'ועמדו בקדש לפלוגת בית האבות לאחיכם בני העם וחלקת בית אב ללוים. ושחטו הפסח' וכו'. חלוקת הלווים למחלקות מוזכרת שוב בתיאור ההקרבה עצמו (שם 10-11): 'ותכון העבודה ויעמדו הכהנים על עמדם והלוים על מחלקותם כמצות המלך. וישחטו הפסח' וכו'. גם המשנה מתארת את שחיטת הפסח בזיקה לחלוקת המקריבים לקבוצות בהבדל עקרוני אחד – במשנה מי שמצטווה להתחלק הוא העם ואילו בדברי הימים הציווי מופנה אל הלוויים.[416]

בשני המקורות נאמר כי הכוהנים קיבלו את הדם מהשוחטים אך במשנה נאמר 'שחט ישראל וקיבל הכהן' ואילו בדברי הימים (ל 16) נאמר 'הכהנים זרקים את הדם מיד הלוים'.[417] בתיאור הפסח שבדברי הימים הכוהנים והלוויים מופקדים על כל העבודה הפולחנית ואילו העם – אוכל (שם, לה 13): 'וַיְבַשְּׁלוּ הַפֶּסַח בָּאֵשׁ כַּמִּשְׁפָּט וְהַקֳּדָשִׁים בִּשְּׁלוּ בַּסִּירוֹת וּבַדְּוָדִים וּבַצֵּלָחוֹת וַיָּרִיצוּ לְכָל-בְּנֵי הָעָם'. לעומת זאת, במשנה צליית הפסחים נעשית, כמובן, בידי העם: 'יצאו וצלו את פסחיהם'.

גם בתיאור השירה הליטורגית שבמקדש יש הבדל בין המשנה לבין התיאור בדברי הימים. בספר דברי הימים נאמר כי תוך כדי הקרבת הקורבנות: 'וְהַמְשֹׁרְרִים בְּנֵי-אָסָף עַל-מַעֲמָדָם כְּמִצְוַת דָּוִיד וְאָסָף וְהֵימָן וִידֻתוּן חוֹזֵה הַמֶּלֶךְ' וכו' (שם 15). גם המשנה מזכירה את השירה שליוותה את הקרבת הקורבן אך הכוהנים והלוויים נפקדים מתיאור זה: 'קראו את ההלל. אם גמרו שנו, ואם שנו שלשו, אף על פי שלא שלשו מימיהם. ר' יהודה אומר מימיהם של כת שלישית, לא הגיעו ל'אהבתי כי ישמע ה'. מפני שעמה ממועטים'. מלשונה של המשנה נראה כי המילים 'קראו את ההלל' מתייחסות לבני הכת המקריבים שקריאת ההלל <u>שלהם</u> מלווה את ההקרבה.[418] גם בדברי ר' יהודה משמע כך שהרי נושא הפועל 'הגיעו' הוא 'כת שלישית' ולא הלוויים שאינם מוזכרים. גם אם נפרש את המשנה לאור האמור בתוספתא 'הלוים עומדין על דוכנן וגומרין הלל בשורה אם גמרו שנו' וכו' (פסחא ד, יא), שהרי השירה במקדש בוצעה על ידי הלווים בלבד,[419] וכוונת המשנה היא כי בני הכת השלישית לא הגיעו ל'אהבתי כי ישמע' שאמרו הלווים,[420] הרי ראויה לציון העובדה שאלו לא נזכרים. זווית המבט של המספר במשנה מתארת את הקרבת הפסח מהפרספקטיבה של הישראלי המקריב ולא של הכוהנים או הלוויים.

---

[416] יש להודות כי גם חלוקה של העם נזכרת: 'ויסירו העלה לתתם למפלגות לבית אבות לבני העם להקריב לה' ככתוב בספר משה וכן לבקר' (שם 12) אך לא בהקשר של השחיטה. על טיב החלוקות ראו יפת, דברי הימים, עמ' 1049.

[417] ציטטתי את הפסוק המקביל מפסח חזקיהו (דבה"ב ל 16) שבו הדברים כתובים במפורש. אך כאמור לעיל הערה 413 אין ספק כי גם בתיאור של פסח יאשיהו הכתוב מייחס את השחיטה ללוויים.

[418] ראו בבלי פסחים צה ע"ב וירושלמי פסחים ה: ה, לב ע"ג [עמ' 527]. וראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 562.

[419] ראו בוקסר, ליל הסדר, עמ' 44 והמקורות שאליהם הוא מציין בהערה 21.

[420] ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 563; בוקסר, ליל הסדר, עמ' 124-125, הע' 22. ספראי, פסחים, עמ' 230; תבורי, מועדי ישראל, עמ' 88 ושם הפניות נוספות בהערה 20.

כידוע, לפי ההלכה התנאית מותר לזר לשחוט קורבנות במקדש.[421] מאיר בר אילן טען כי בכמה הלכות העוסקות בשחיטה יש נימה פולמוסית, כך לדעתו הקביעה בפתיחת מסכת חולין כי 'הכל שוחטין' נועדה להכשיר 'את כל רבדי החברה בשחיטה, בניגוד לסוברים כהלכה הקדומה שלפיה הכהנים בלבד (ואולי גם הלוים) הוכשרו לשחוט'.[422] אמנם הטענה החוזרת הן במחקרו הן במחקרים אחרים כי הלכה שלפיה מותר רק לכוהנים לשחוט השתמרה בספרות חז״ל נראית לי מפוקפקת,[423] אבל ההשערה העיקרית שלפיה השחיטה <u>נהגה בפועל</u> להתבצע בידי כוהנים

---

[421] חולין א, א; זבחים ג, א. לפי הכלל שנטבע בספרא כי מקבלה והילך מצוות כהונה 'אבל שחיטה כשירה בכל אדם' (ספרא ויקרא א ה [מהדורת פיקלשטיין, עמ' 36]; תו״כ צו פרשה ד' ה״ג). יש לציין כי הלכה אחרת מופיעה אצל פילון הקובע במפורש, ולכאורה שלא בהתאמה לפשוטו של מקרא, כי שחיטת קורבנות שייכת לכוהנים בלבד. פילון, על החוקים לפרטיהם, א, 199; על החוקים, ב, 145; מדרש שאלות ותשובות שמות יב 6 (תרגום שמואל בלקין, בלקין מדרש, עמ' 7). בלקין (פילון, עמ' 62, הע' 54) וסוזן דניאל-נטף (פילון כתבים ב, עמ' 273, הע' 305) הציעו כי פילון התבסס על נוסח השבעים של ויקרא (א 5) אשר לפיו השוחטים היו הכוהנים. אחרים טענו כי פילון אמנם סותר את ההלכה שבתורה אך מתאים לנוהג שהיה במקדש (ביכלר, כוהנים, עמ' 104-105; ספראי, העליה, 235-236). על כל פנים כפי שכבר הזכרתי בהקשר לדיני הפסח סובר פילון כי לא רק שהישראלים מותרים בשחיטה אלא כל עבודות הזבח מותרות להם ראו (על החוקים לפרטיהם ב 145) וראו לעיל הערות 409-410.

[422] בר אילן, הפולמוס, 171-173. בר אילן חקר סוג מסוים של הלכות המנוסחות בדפוס: 'הכל+פועל בבינוני רבים' (='הכל שוחטין') ועמד על מאפייניו (אנונימיות, אינן שנויות במחלוקת, מנוסחות בקצרה ועוד). לאור העובדה כי דפוס הלכות זה סותר את החומר ההלכתי הקדום והחוץ תנאי הוא הסיק כי זהו דפוס המבטא מגמה של הרחבת תחולת הלכות אל כל רבדי החברה ('הכל = כהנים, לוים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים'). לדבריו אלו הלכות שכוונו נגד הכוהנים ונועדו 'להוציא מן הכהונה מצוות שונות אשר לפני כן היו מקויימות בידי כהנים בלבד' (שם עמ' 262). הלכות 'הכל' משקפות תהליך הלכתי שבו בתחילה היו 'הכל' אסורים בעשיית אותו מעשה – בשעה שהכוהנים בלבד עשוהו. אחר כך הוכשרו 'הכל' בעשיית המעשה (שם, עמ' 263). הוא קשר תהליך זה לירידת החשיבות החברתית של הכוהנים תוך עלית חשיבות הגרים ופסולי הייחוס (שם עמ' 264). לדיונו על השחיטה ראו שם, עמ' 165-202. ביטוי ספרותי לעימות בין כוהנים לחכמים על רקע היתר השחיטה אפשר לראות בבבלי ברכות לא ע״ב בדברי בני הכוהנים שטענו כי שחיטה מותרת רק לכוהנים ודנו את שמואל למיתה על שהורה הלכה (המתירה לזרים לשחוט) בפני רבו. ראו מקבילה במדרש שמואל ג (מהד' בובר כז ע״א; לפשיץ, מדרש, עמ' 162. נימה פולמוסית אפשר שיש במימרה התלמודית: 'ות״ח המלמדין הלכות שחיטה לכהנים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה' (בבלי כתובות קו ע״א; ירושלמי שקלים ד :ב, מח ע״א [עמ' 614]).

[423] כמה חוקרים טענו כי בספרות חז״ל יש עדויות היסטוריות לכך שהשחיטה בימי בית שני נעשתה בפועל על ידי כוהנים. ראו: ביכלר, הכהנים, עמ' 103-104; אפשטיין, מבואות, עמ' 329; בלקין, פילון, עמ' 63; שגיב, עיונים, עמ' 87 הע' 9; בר אילן, הפולמוס, עמ' 170; ספראי, העליה, עמ' 235; ליפשיץ, מדרש, עמ' 162. נראה כי המקורות לסברה זו הועתקו ממחקר למחקר והם אינם מבוססים כפי שהם מוצגים: (1) בלקין הסתמך על דעת ר' יוחנן בירושלמי שאמר במפורש כי שחיטה נעשתה רק על ידי כוהנים (בלקין, פילון, עמ' 63) וספראי (העליה, עמ' 235) התרעם שה'מפרשים פשוט מחקו מימרא זו!'). מימרת ר' יוחנן מופיעה בירושלמי יומא ג :ז מ ע״ד [עמ' 575]): 'אמ' ר' יוחנן. לא מצאנו שחיטה כשירה בזר'. אך פירושה בידי בלקין וספראי נראה לי קשה. ראשית, קשה להניח שר' יוחנן יחלוק על דין המפורש במשניות כה רבות (היתר שחיטה בזר) שמקורו בפסוק (ויקרא א 5) ועוד בלשון של 'לא מצאנו'. שנית, בהמשך הסוגיה הירושלמית נאמר כי לדעת ר' יוחנן שחיטה מותרת בזר ואפילו בפר כוהן גדול ובפרה אדומה. וכן דעתו בסוגיה הבבלית המקבילה ביומא מג ע״ב: 'תני תנא קמיה דרבי יוחנן: כל השחיטות כשרות בזר, חוץ משל פרה. אמר ליה רבי יוחנן: פוק תני לברא! **לא מצינו שחיטה בזר פסולה**... דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: שחיטת פרה בזר - פסולה. **ואני אומר: כשירה. לא מצינו שחיטה שפסולה בזר**'. ברור שאין להעדיף את הנוסח המוקשה על פני המימרה שבהמשך הירושלמי ומקבילתה הבבלית. ולכן פרשני הירושלמי הגיהו את המימרה שברישא (ראו 'פני משה', 'קרבן העדה'). ומה עוד שאפשר להבינה בלי הגהה ולקרוא אותה בלשון תמיהה. שהרי הברייתא שעליה הסוגיה מוסבת (וראו מקבילותיה בספרא דיבורא דנדבה, פרשה ו [פינקלשטיין עמ' 53-54]; תוספתא זבחים ו, ה [צוקרמאנדל עמ' 487]) עסקה בשאלה 'אי זהו צפונו שלמזבח שהוא כשר בשחיטת קדשי קדשים'. לפי חלק מהדעות המובאות בה (לפחות לפי דעת ר' יוסי בר יהודה) ה'צפון' נמצא באזור שאליו לישראלים אסור להיכנס כלל ואל דעה זו יכולה להתייחס קושיית ר' יוחנן. דהיינו אם השחיטה מתבצעת במקום שאליו ישראל לא יכול להיכנס, אם כן - 'לא מצינו שחיטה כשרה בזר' מה שאי אפשר להעלות על הדעת (וראו בפירוש ר' מאיר מקאברין (ספר ניר, ווילנא, תר״ן). ולכן ראיה זו שהביאו בלקין וספראי אינה ראיה כלל. בר אילן (הפולמוס, 170 הע' 6) הפנה לבבלי זבחים לב ע״א. הגמ' שם קובעת במפורש כי שחיטת קודשים מותרת לכתחילה בזר! אמנם יש שם הוה אמינא כי: 'ישחטו. דיעבד – אין, לכתחילה – לא'. אך שלוש תשובות בדבר – ראשית, זו הוה אמינא שנדחית. שנית – גם לפי ההוה אמינא שחיטה בדיעבד מותרת. שלישית ועיקר – ההוה אמינא אינה שיטה הלכתית קדומה או ניסיון ליישב מקור אחר אלא רק ביטוי ללשון שבה נשנתה המשנה – 'ושחטו' – המורה לכאורה על היבט ב'דיעבדי' של ההיתר, וכפי שהגמ' מסבירה צורת סגנון זו רלוונטית בשל הכללת הטמאים והדומים להם ברשימה. (3) שמואל ספראי זאב ספראי ומאיר בר אילן הפנו לספרות המדרש (ספרי דברים, ויקרא רבה וילקוט שמעוני) שם נמצאת לטענתם (ספראי) שיטה הלכתית של ר' ישמעאל שהתיר שחיטה רק על ידי כוהנים. בר אילן הפנה לספרא (ויקרא א: ה דף ו; ז: ב ל״ג) ולברייתא ויק״ר כב: ז. לדעתי מקורות אלו אינם קשורים לסוגיה שלנו. ספראי (העליה, עמ' 235-236) הפנה למקבילה בספרי דברים פיסקא עה; ויק״ר כה ז [עמ' תקטז]; חולין טז ע״ב; וילקוט שמעוני. וראו גם ספראי, פסחים, עמ' 228. גם ראיות אלו לא ברורות: (א) בחולין (טז, א) יש מחלוקות בין ר' עקיבא לר' ישמעאל בענייני שחיטה אך אין דעה שזו נאסרה לזר. (ב) כך גם בספרי אין זכר לדבר. (ב) בויק״ר יש דיון העוסק בשחיטת

והטענה של בר-אילן כי חכמים התפלמסו במשנתם עם נוהג זה היא טענה מבוססת. ייתכן שמגמה זו קשורה לפולמוס על היתר שחיטת קורבנות לבעלים שהתקיים בין הפרושים לכוהנים בימי הבית השני. חכמים המשיכו בתיאורם את הקו הפרושי המבקש לתת לבעלי הקורבן, הישראלי, דריסת רגל בתוך המקדש, תמונה שחוזרת גם בכמה מסיפוריו של יוסף בן מתתיהו.[424] ספרות רבה הוקדשה בשנים האחרונות לתיאור מגמתם של חז״ל להעניק מקום לעם בעבודת המקדש. אפשר אפוא לראות בבחירה של עורכי הפרק להדגיש את מעשה השחיטה ולתאר כיצד 'שחט ישראל וקיבל הכהן' חלק ממגמה זו של תיאור מקדש שיש מקום לעם המקריב.[425]

חולין אך אין זכר לקביעתם כי זו אסורה בזר. (ג) רק במדרש המאוחר (ילקוט שמעוני, אחרי מות, רמז תקע״ט) יש תיאור שלפיו הכוהנים שוחטים: 'תני ר' ישמעאל... לפיכך הזהירן הכתוב שיהו מביאין קרבנותיהן לכהנים והכהן שוחט ומקבל, ואף על פי שהבעלים יושבין כל היום ומחשבין אין הכל הולך אלא אחר השוחט'. אך פרשנותו של ספראי מוגזמת – המדרש אינו משמר בהכרח מסורת הלכתית אחרת אלא רק מתאר תיאור מעשי וקביעתו כנגד האמירה שבעלים 'מפגלים' אינה מוציאה את הבעלים מכלל שחיטה אלא רק מדגישה את ההלכה האומרת כי רק העובד בקורבן יכול לפגל בו [אך אם היה הבעלים שוחט – הרי יכל לפגל. המדרש מפקיע את האפשרות שפיגול יעשה מכוח הבעלות ולא מכוח העבודה ואינו עוסק, להבנתי, בשאלת הכשרות בשחיטה]. ביכלר (הכהנים ועבודתם עמ' 103) הסתמך בעיקר על המשנה במידות (ד, ז) המתארת לדבריו את המקום שבו היו גונזים הכוהנים את סכיניהם ומכאן שרק הם היו שוחטים. אך לא מפורש במשנה כי <u>הכוהנים</u> היו גונזים את הסכינים אלא רק 'ששם גונזים', ובעיקר, גם אם הכוהנים היו שומרים את הסכינים מי יימר שלא הבעלים היו שוחטים?_וגם אם כך היה נהוג מי יימר שכך נקבעה הלכה. אמנם במשנה ביומא יש תיאור העוסק בפייסות ובתוכו מוזכרת השחיטה כאחת מן העבודות המוגרלות לכוהנים (יומא ב, ג), אך יש לזכור כי מקור זה עוסק בקורבן התמיד – קורבן ציבור שהדעת נותנת כי כל עבודותיו ייעשו על ידי כוהנים (אכן בויקרא א העוסק בעולת יחיד הבעלים שוחט ובויקרא ו העוסק בעולת ציבור מוזכרים רק כוהנים וראו תיאור הקרבת קורבנות הציבור שבדה״י כט 23 המציין ששעירי החטאת נעשו על ידי הכוהנים. וראו פינקלשטיין, ספרא, ב, עמ' 37). לסיכום, ההנחה ההיסטורית כי הכוהנים ביצעו את השחיטה במקדש היא הנחה הגיונית שניתן לאששה על סמך המקורות ביחזקאל, בעזרא, בדברי הימים, ובכתבי יוספוס ופילון. מקורות חז״ל כמעט לא מכילים עדויות לנוהג זה, ולדעתי אינם מכילים עדויות למסורת הלכתית תנאית מעין זו.

[424] בקדמוניות ט 269 [עמ' 338]: 'והכוהנים שחטום ושרפם כליל...'. יש לציין כי מקדמוניות ג 226 [עמ' 96] משמע שהישראלים שוחטים 'איש יחיד המקריב קרבן עולה זובח בקר עולה ועז אלה (השנים) בני שנה הם, ואילו הבקר הנשחט מותר שיהיה בן שנה ומעלה. קרבנות עולה כולם זכרים הם. לאחר שנשחטו, מרטיבים הכהנים בדמם את המזבח סביב' (שם). וראו אפשטיין, מבואות, עמ' 329; בר אילן, הפולמוס, עמ' 170 הע' 6; ספראי, העליה עמ' 235. לדעתי אפשר להסביר את דברי יוספוס לאור החלוקה שכבר ראינו בדברי הימים בין ה'חוק' לבין ה'נוהג'. בקדמוניות ג 224 [עמ' 96] הוא עוסק בחוקים ('עתה אזכיר עניינים אחדים הנוגעים לטהרות ולקרבנות') ולכן הוא נאמן להלכה המפורשת בתורה (ויקרא א 5) ומזכיר את הכוהנים רק משלב קבלת הדם. לעומת זאת כאשר הוא מתאר את קורות פסח חזקיהו הוא עוקב אחר הנוהג בפועל ומתאר את השחיטה כמעשה כוהנים (קדמוניות ט 268 [עמ' 339]).

[425] כך הרמב״ם, פירוש למשנה (עמ' קפא), כתב שעיקר המשנה בא ל'השמיעך במשנה זו עניינים רבים, והם, אמרו שחט ישראל, להשמיעך ששחיטה כשרה בזרים'.

פרק רביעי: מסכת תמיד

׳הן על כפים חקֹתיך חומֹתיך נגדי תמיד׳ (ישעיהו מט 16)

׳מרוב אהבתה של מטה עשה אחרת למעלה׳ (תנחומא, פקודי א, לפי נוסח הדפוס)

4.1 ׳סדר התמיד׳ – מבוא

4.1.1 המאפיינים הייחודיים של מסכת תמיד וקדמותה המשוערת של המסכת

׳מסכת תמיד, יודה כל מי שיש לו חיך לטעום שהיא קדמונה מאוד באסיפת הלכותיה׳,[426] ואכן, לומדי מסכת תמיד, מימי הראשונים ועד חוקרי המשנה בעת החדשה, חשו כי בסגנונה, בתוכנה ובלשונה יש מאפיינים המייחדים אותה משאר חלקי המשנה.[427] אוצר המילים של המסכת שונה מזה שבשאר המשנה ומותיר רושם ארכאי יותר,[428] סגנונה נארטיבי ולא משפטי ולשונה, לעיתים, ׳מתרוממת אל גובה פיוטי׳,[429] וכפי שתיאר הרמב״ם:[430] ׳אין בה התבוננות ולא היתר ולא איסור, אלא <u>סיפור היאך היה קרב התמיד</u> כדי לקיים זה לעולם׳.

הרצף הנארטיבי של מסכת תמיד, מכניסת הכוהנים למקדש בלילה שלפני העבודה ועד הקטרת התמיד, הוא אנונימי: מעשי התמיד לא נמסרים כפסיקת הלכה נקובת שם אלא מופיעים כסיפור שאין לו מספר. למעשה רק פעם אחת נקטע הסיפור שבתמיד לטובת הערה בעלת משמעות

---

[426] קרוכמאל, מורה, עמ׳ רכד. על תפיסתו ההיסטורית של רנ״ק את יצירת המשנה ראו עמינח, תולדות מחקר, עמ׳ 222-223; גפני, משנה, עמ׳ 107-109.

[427] כבר הרמב״ם עסק בייחודה של תמיד וטען כי הסיבה לכך שהמסכת מוקמה בסוף סדר קודשים נובעת מהיעדר תוכן הלכתי ומהאופי הסיפורי של המסכת (רמב״ם, הקדמות למשנה, עמ׳ נ) ודבריו צוטטו על ידי חשובי פרשני המשנה במבואם למסכת (ראו פתיחת התוספות יום טוב וה׳מלאכת שלמה׳ לפירושיהם למסכת תמיד). ייחודה של תמיד מתבטא גם במסכת החריגה והקטועה שהוקדשה לה בתלמוד הבבלי. המסכת מכילה תלמוד חלקי לשלושה משֵשת הפרקים, היא לא נשנתה בישיבות הגאונים ו׳לשונן [של תמיד ומספר מסכתות נוספות הקרובות לה, ה״מ] משונה׳. ראו הדיונים על התהוות המסכת אצל: אצל וייס, התהוות, עמ׳ 46-56. אפשטיין, אמוראים, עמ׳ 56; רוזנטל, ערכים נוספים, עמ׳ דיון נוסף נמצא אצל ארזי, תמיד, שעמד בין השאר על העיסוק המיוחד במשנה א של תמיד לעומת דלילות העיסוק בשאר המסכת כמו גם על עריכתה הלא-גמורה (ראו הנ״ל, שם עמ׳ 65); וראו הדיון המקיף של רוזנטל, תמיד, שעמד בין השאר על אופן שילובם של סוגיות ׳מידות׳ בתוך בבלי ׳תמיד׳ שלפנינו. יהושפט הראל עסק בשחזורה של מסכת תמיד מן התלמוד הירושלמי. לדעתו קיומן של ארבע סוגיות שמקורן הוא ללא ספק במסכת תמיד (זיקתן למקומן הנוכחי בירושלמי - אסוציאטיבית, ואילו לתמיד – מהותית) מוכיחה כי על קיומה של מסכת מעין זו בשלב מוקדם של התפתחות הירושלמי. מסכת זו כמו שאר התלמוד הירושלמי לקודשים לא הועלתה על הכתב ואבדה בשלב מוקדם (ראו הראל, סוגיות ארץ ישראליות, עמ׳ 42 – 43). עוד מציין הראל כי חלקם של אמוראי ארץ ישראל המאוחרים (דור רביעי-חמישי) הוא נמוך במיוחד ביחס ליחסם של אלו בשאר מסכתות סדר קודשים (79% מכלל ׳מימרות תמיד׳ הן של אמוראי הדור הראשון עד השלישי ו21% של אמוראי הדור הרביעי והחמישי, ראו הנ״ל, שם, עמ׳ 43). לדרכי פירושה ולימודה של מסכת תמיד אצל הגאונים ראו פוקס, תמיד, עמ׳ 97, הע׳ 3. על פירושי הראשונים למסכת תמיד ראו הנספח במאמרו של זוסמן, פירוש הראב״ד (עמ׳ 166-167); פוקס, תמיד, עמ׳ 107-116.

[428] קרוכמאל השתית את טענתו בנוגע לקדמות המסכת על הביטויים הקדומים שבה. בעקבותיו אסף באופן שיטתי יותר לוי גינצבורג את הביטויים הארכאיים המעידים לדעתו על כך שה׳מסדר׳ של המסכת חי ׳לפחות דורות לפני רבי יהודה הנשיא׳ ראו גינצבורג, תמיד, עמ׳ 46-50. את איסוף הלשונות העתיקים של המסכת וניתוח אופיה הלשוני המשיכו מספר חוקרים שנדון במחקריהם בגוף הפרק לפי העניין. ראו אפשטיין, מבואות, עמ׳ 29-30; בר אשר, רושמי לשון עמ׳ 60-61; מישור, מייחודי הלשון, עמ׳ 331-332.

[429] אפשטיין, מבוא עמ׳ 28; ספראי, ירושלים, עמ׳ 139; על הפואטיקה של תמיד ראו גם נגן, נשמת המשנה, עמ׳ 416-440.

[430] רמב״ם, הקדמות למשנה, עמ׳ נ; וראו אלבק, משנה, קדשים, עמ׳ 291.

הלכתית.[431] לשם השוואה, מסכת יומא, העוסקת בסדר עבודת כהן גדול ביום הכיפורים, נקטעת 20 פעם(!) לצורך דיונים הלכתיים, שבהם מופיעות 28 דעות או מסורות שונות של תנאים.[432] קיטוע זה מקנה למסכת יומא אופי בית מדרשי סוער ומתפלמס. ואילו מסכת תמיד, על אף שחלק ניכר מהמעשים המנויים בה שנויים במחלוקת בין התנאים, מכילה סיפור רציף שאין בו אזכור של עמדות חולקות.[433] סדר התמיד, בשונה מרוב תיאורי הטקס האחרים שבמשנה, אינו כלול במסגרת תימטית הלכתית רחבה ממנו אלא במסכת עצמאית המוקדשת כולה לסיפור התמיד.[434] מצב זה של היעדר שיח הלכתי בתוך 'תיאור הטקס' מעורר רושם שלפיו תמיד איננה תוצר של השיח ההלכתי הבית מדרשי אלא חיבור עצמאי בעל מגמות אחרות.

מאפיין נוסף המייחד את מסכת תמיד הוא אופייה החזותי. על אף שברור כי המסכת עוסקת בעבודת המקדש ולא בתיאור המקדש וכי הציר האורג את הלכותיה הוא כרונולוגי-ביצועי (סדר הקרבת התמיד), הרי שמפתיע לגלות כי לצד תיאור <u>הפעולות</u> שמבצעים הכוהנים מקדישה המסכת מקום נרחב למספר מרכיבים חזותיים. המסכת מציינת באופן עקבי ומפורט את האתרים שבהם התרחשו פעולות תוך אזכור מתמיד של פרטים חזותיים שלכאורה אינם תורמים דבר להקשר ההלכתי והביצועי של סדר התמיד: המבנה הארכיטקטוני של החללים שבהם פעלו הכוהנים,[435] המיקום המדויק שלהם במרחב,[436] החומרים שמהם היו עשויים,[437] סוג התאורה

[431] ארבע הערות מופיעות במסכת תמיד בשמם של תנאים מסוימים אחת בשם מתיה בן שמואל, שניה ללעזר בן דלגיי שלישית לר' אליעזר בן יעקב ורביעית לר' יהודה (ראו תמיד ג, ב; ג, ח; ה, ב; ז, ב). אמנם בדברים המיוחסים לימתיה בן שמואל' אין לראות הערה 'תנאית' המתייחסת לסיפור אלא חלק מגוף הסיפור עצמו שהרי מתיה בן שמואל היה אחד הממונים במקדש (וראו להלן הערה 568). דברי ר' יהודה הם תוספת מאוחרת למסכת מועתקת ממשנת סוטה (המשנה איננה חלק מסדר התמיד אלא מהווה דיון צדדי העוסק בפער שבין ה'מקדש' ל'מדינה' בכמה הקשרים. על כך שהיא שאולה ממסכת סוטה ז, ו ראו גינצבורג, תמיד, עמ' 58-57; אפשטיין, מבוא, עמ' 660; הנ"ל, מבואות, עמ' 29 [שהעיר כי הנוסחה 'אלא ש' היא נוסחת קישור ששימשה לתחיבת משנת סוטה כאן]; הנשקה, תפילת כהנים, עמ' 66) ציטוט דבריו של 'לעזר בן דלגיי' הוא ציטוט של דברים ספק קומיים-ספק נוסטלגיים (ולדעת גינצבורג מהווים תוספת עריכה לאור ציטוטם בתלמודים כברייתא). וא"כ ההערה ההלכתית היחידה המשולבת במסכת זו של ר' אליעזר בן יעקב.

[432] 1. א, א (ר' יהודה ו'אמרו לו'). 2.* א, ו (זכריה בן קבוטל**) 3. ב, ג (בן עזאי לפני ר' עקיבא משום ר' יהושע). 4. ג, ו (ר' מאיר). 5. ג, ז (ר' מאיר וחכמים). 6. ד, א (ר' ישמעאל). 7. ד, ד (ר' יוסי). 8. ד, ד (ר' מנחם). 9. ד, ה (ר' יהודה). 10. ד, ה (ר' יהודה). 11. ד, ה (ר' מאיר, ר' יוסי, ור' יהודה). 12. ה, א (ר' יוסי). 13. ה, ד (ר' יהודה). 13. ה, ד (ר' אליעזר). 14. ה, ז (ר' אלעזר ור' שמעון). 15. ו, א (ר' יהודה). 16. ו, ג (ר' יוסי). 17. ו, ו (ר' שמעון). 18. ו, ז (ר' שמעון). 19. ו, ח (ר' יהודה ור' ישמעאל). 20. ז, ג (ר' אליעזר, ר' עקיבא)

[433] לדוגמה, דין בעל קרי שבתמיד א, א עומד בניגוד לשיטת ראב"י שבמידות א, א. אך מסכת תמיד, בשונה ממידות, לא מביאה את העמדה החולקת. לצד עמדת תמיד בשאלת כשרות העצים למערכה (ב, ג) נמצאת שיטת ר' אלעזר בתוספתא מנחות ט, יד. וראו דוגמאות אחרות אצל גינצבורג תמיד, עמ' 43.

[434] השוו למשל לסדר הביכורים המופיע בביכורים ג, ב-ו; סדר הקרבת הפסח המופיע בפסחים ה, ה-י; ועוד. לרשימות שונות של תיאורי הטקס המשולבים במשנה ראו הופמן, המשנה, עמ' 28-27; מלמד, מבוא, עמ' 61 -63; ברויאר, טכס, עמ' 302 הע' 17; רוזן-צבי, הטקס, עמ' 242 -243. אפילו יומא, הדומה לתמיד, אינה מוקדשת כולה ל'סדר היום' אלא רק רובה. זאת מלבד שהיא זרועה כולה בשיטות תנאיות שונות.

[435] בית אבטינס ובית הניצוץ היו 'עליות' ואילו בית המוקד 'כיפה, ובית גדול היה' (א, א); המשנה מציירת את המבנה של האבן שעליה היה עומד הכהן הגדול (שלש מעלות) ג, ט.

[436] כך, למשל, מתואר מיקומה של לשכת הטלאים ביחס למרחב המקדש ('מקצוע צפונית מערבית') ומפורטת החלוקה הפנימית שלה ללשכות שונות. כאשר מסופר על הכהן הנדרש לקחת את המחתה עבור תרומת הדשן נאמר: 'והרי המחתה נתונה במקצוע בין הכבש למזבח וכו' (א, ד). על התפוח נאמר כי היה 'באמצע המזבח' (ב, ב). כאשר הכהן הגיע לבית המטבחיים מתעכבת המסכת לתאר את מיקומו 'לצפונו של מזבח'.

[437] 'רובדין של אבן' ביחס לבית המוקד (א, א); 'רביעין של ארז' ביחס לעמודי בית המטבחיים' (ג, ה); 'שישי' ביחס לשלחנות שעליהם היו מפשיטים; 'זהב' ביחס לטני עבור דישון המזבח הפנימי והמנורה (ג, ו).

שהאירה את המרחב[438] והפונקציות שמילאו כל כלי וכל לשכה.[439] מתוך 2037 מילים, 459 מוקדשות לתיאורים של כלים ומבנים, דהיינו 22.5% מתוך המסכת הם תיאור חזותי של המקדש וכליו.

לשם השוואה, מסכת יומא, שעוסקת אף היא ברובה המכריע בסדר עבודה, מקדישה רק 3.5% (לכל היותר) מתוכנה לתיאורים ויזואליים של המרחב שבו מתבצעת העבודה.[440]

מאפיינים אלו, המייחדים את 'תמיד' בין חלקי המשנה ואף בין תיאורי הטקס שלה, מעלים שאלות באשר למקור החיבור ובאשר לסיווגו: ראשית, האם ייחודיותה של תמיד מעידה כי תמיד נוצרה בתקופה שונה ו/או בחוג מחברים שונה משאר חלקי המשנה? שנית, לאור המאפיינים שהוזכרו קשה מאוד לסווג את מסכת תמיד כיצירה הלכתית. ובכן מהי מגמתו ומהו ה'מושב בחיים' של 'סדר עבודה' זה.

לוי גינצבורג נשען על חלק מהמאפיינים שהוזכרו לעיל כדי לקבוע כי מסכת תמיד היא נטע זר במשנת רבי, 'שריד ארכיאולוגי', שצמח בהקשר תרבותי שונה ולא עבר את העריכה האינטנסיבית שעברו מקורות המשנה האחרים.[441] המתודות שבהן השתמש גינצבורג לשם תיארוך המשנה הותקפו על ידי הרמן בלומברג ויעקב ניוזנר. ניוזנר ראה בתמיד חלק אינטגראלי מבית המדרש התנאי ותיארך את המסכת לדור אושא, תוך שהוא מצביע על הקשרים תימטיים בין נושאים הלכתיים שלדעתו נידונו במיוחד בדור זה לבין נושאים המופיעים בתמיד.[442]

---

[438] על המסיבה שבה הלך הכהן היורד לטבול נאמר כי הייתה מוארת על ידי 'נירות מיכאן ומיכאן' (א,א).

[439] אלו הכלים והמקומות המתוארים: **<u>כלים</u>**: (1) מחתה (2) מוכני (3) טני (4) כוז (5) מפתחות (6) פסכתר (7) כף (8) מגריפה (9) חלונות לשכת הכלים (10) אבן שלפני המנורה (11) מגריפה. **<u>מקומות</u>**: (1) בית אבטינס ובית הניצוץ (מתוארים יחד) (2) בית המוקד (3) המסיבה (4) מקום הדשן (5) בית הטבילה (6) לשכת הטלאים (7) התפוח (8) השער הגדול (9) בית המטבחיים. וראו רשימה מפורטת יותר להלן סעיף 4.5

[440] לכל היותר, מכיוון שגם 90 המילים העוסקות בתיאורים ויזואליים לקוחות מהקשר אחר שעניינו לא תיאור המרחב או הכלי אלא הזכרת הנדבן (בן קטין, מונבז, הליני) לשבח. אם לא נחשיב משפטים אלו הרי שיומא נעדרת לחלוטין התייחסות למרחב שבו מתרחשת העבודה. וראו דיון מפורט סעיף 4.5

[441] גינצבורג, תמיד, עמ' 43. יש לציין כי גינצבורג היה החוקר הראשון שהקדיש מסה שלמה למסכת תמיד ובה טען כי היא המסכת הקדומה ביותר שבמשנה. המסה פורסמה לראשונה ב Journal of Jewish Lore and Philosophy בשנת 1919 ותורגמה לעברית על ידי י. ק. מיקלישנסקי במסגרת הוצאת 'על הלכה ואגדה'. עורך הספר, אפריים ניידטש, העיר כי גינצבורג ראה את המחקר על תמיד 'מן המחקרים החשובים ביותר שכתב בימי חייו'. את דבריו של גינצבורג ביקר אפשטיין שכתב כי 'ודאי שמשנת תמיד היא חלק ממשנת רבי' זאת מכיוון שהעריכה האחרונה של המסכת נעשתה בבית מדרשו ואין לדעת עד היכן הגיעה יד העורך (אפשטיין, מבואות עמ' 29; הנ"ל, המדע, עמ' 13). ביקורת רדיקלית יותר כנגד גינצבורג הביע בלומברג, תמיד (וחזר אחריו ניוזנר, תמיד) וראו להלן.

[442] בלומברג, תמיד; ניוזנר, תמיד.

נקודת המוצא שלי לצורך סיווגה של מסכת תמיד נשען על ההבנה שיש לבחון את מסכת תמיד לאור הגדרתה כ׳סדר׳, כינוי שבו מכנה תמיד את עצמה בחתימתה: ׳זהו סדר התמיד לעבודת בית אלהינו. יהי רצון שיבנה במהרה בימינו, אמן׳ (תמיד ז, ג).[443] בכינוי זה נעשה שימוש במשנת יומא א, ג לצורך אזכורו של חיבור שממנו הדריכו את הכוהן לקראת עבודת יום הכיפורים: ׳...וקורין לפניו בסדר היום...׳.[444] הגדרתה של המסכת כ׳סדר׳ הולם אותה היטב, שכן מסכת תמיד איננה חיבור פרשני הערוך על סדר הפסוקים או מגיב באופן מפורש לקשיים פרשניים. כמו כן קשה לסווגה כחיבור הלכתי שהרי החיבור עצמו, כפי שהגדיר הרמב״ם, אינו עוסק ב׳אסור׳ וב׳מותר׳, אין בו הבחנה בין הלכה, מנהג ואולי אפילו מנהג טעות.[445] ארגון המעשים, ההלכות, או המנהגים המתוארים במסכת לפי עיקרון עריכה ריטואלי (סדר ביצוע) ולא עיקרון פרשני או תימטי הוא תופעה נדירה למדי בנוף הספרותי הן של ימי הבית השני הן של ספרות חז״ל, שבו קבצי ההלכה ערוכים בדרך כלל על סדר הפסוקים או לפי עיקרון תימטי.[446] יש לתהות האם סוגה זו היא חידוש של מסכת תמיד שעליו נשענה מסכת יומא או שמסכת תמיד יצקה את סיפורה לתוך דפוס ספרותי קדום יותר. כדי להבין את הקשר היצירה של מסכת תמיד אבחן שלושה הקשרים בסיסיים היכולים להסביר את הצורך ביצירת ׳סדר עבודה׳ שכזה: הקשר ליטורגי, הקשר הדרכתי והקשר תיעודי.

ההקשר הליטורגי - אפשר כי המסכת שמתארת את סדר ההקרבה היא טקסט בעל אספקטים ליטורגיים, שבדומה לסדרי עבודה מאוחרים יותר שימש כמעין חלופה טקסטואלית לעבודה

---

[443] לשאלת מקוריותו של המשפט החותם את המסכת ראו להלן הערה 772 - 773. לשאלת תפקידה של המשנה הראשונה במסכת, החורגת מהמסגרת הכרונולוגית שהגדרנו, ראו להלן.

[444] בראיות לכך שיומא מתייחסת אל חיבור בתר-מקראי ולא אל פרשת אחרי מות נעסוק בהרחבה בגוף הפרק. כינוי תמיד ויומא בלשון ׳סדר׳ הולם את העובדה ששתי מסכתות אלו הן, כפי שהעיר יוחנן ברויאר, ׳הגושים הגדולים של תיאורי טכס ב׳פעל״, זמן שמתאים במיוחד להביע רצף הוראות שהסדר שלהם מחייב מבחינה הלכתית. ברויאר, טכס, עמ׳ 313 ושם הע׳ 67; מישור, מערכת הזמנים, עמ׳ 33. המילה ׳סדר׳ אינה מיוחדת רק לחיבורים אלו, שהרי תיאור טכס מאוחר יותר המופיע בתענית נפתח בכותרת (תענית ב, א) ׳סדר תעניות כיצד׳ והטקס עצמו מובע בבינוני ואינו עוסק בעבודת המקדש. אך אין בכך כדי לסתור את האפשרות כי המילה ׳סדר׳ ככינוי לחיבור (׳סדר התמיד׳, ׳סדר היום׳) אפיינה במקורה חיבור מסוג מסוים, דהיינו חיבור העסוק בסדר עבודת המקדש, וכי בכינוי זה נעשו מאוחר יותר שימושים נוספים. רצף הוראות אפודיקטיות התכופות זו לזו יכול להפוך לסיפור מעשה ככל שנניח זיקה כרונולוגית מחייבת בין הוראה להוראה ובוודאי כך הדבר בנוגע למסכת שהאלמנט התיעודי-היסטורי מאפיין אותה.

[445] ההשקיה עצמה במים נועדה להקל על הפשטת התמיד (רמב״ם פירוש למשנה, על אתר). את הבחירה בכוס של זהב אפשר להבין כהלכה, מנהג או סתם גוזמא, הבבלי מגדיר את הקביעה של המשנה ׳השקו את התמיד בכוס שלזהב׳ (תמיד ג, ד) כ׳גוזמא׳ (חולין צ ע״ב; תמיד כט ע״א). חז״ל מכנים בלשון קרובה טקסטים במקרא עצמו המופיעים בהקשרים נארטיביים רטוריים מובהקים כך רשב״ג (שם) מגדיר את הפסוק בדברים ׳ערים גדולות ובצורות בשמים׳ כדברי הבאי ור׳ אמי (שם) מגדיר את סיפור הדברים במרד אדוניה המתאר כיצד ׳ותבקע הארץ לקולם׳ כדברי הבאי שני מקרים אלו הם נאום מליצי וסיפור עלילה שאפשר להבין מדוע התנא או האמורא מייחס להם שימוש בלשון גוזמא מיקומה של תמיד באותו קונטקסט מלמד משהו על יחסים של חכמים אליה.

[446] ראו להלן הערה 693.

הפולחנית במקדש והאומר את מסכת תמיד הרי הוא כמקריב הקורבן.[447] מגמה זו מייחסת כבר המשנה ביומא לימי הבית, כאשר היא מתארת את קריאת הציווי על הריטואל כחלק מקיום הריטואל עצמו:[448]

> בא לו כהן גדול לקרות. אם רוצה בבגדי בוץ קורא, ואם לאו באסטלת לבן משלו. חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לסגן, והסגן נותנו לכהן גדול, כהן גדול עומד ומקבל וקורא עומד וקורא אחרי מות ואך בעשור וגולל את התורה ומניחה בחיקו ואומר יותר מימה שקריתי לפניכם כתוב...' (יומא ז, א; סוטה ז, ז)[449]

צבי מלאכי הציע כי המקור למנהג (שאינו מופיע בתורה) טמון ברצון לאפשר לעם להיות שותף בעבודה שאינו רואה. הכוהן הגדול קורא לעם את סדר המעשים הנעשים בפנים, שאותם אין הקהל יכול לראות.[450] שאלת קיומם של 'סדרי עבודה' בימי הבית ושאלת תוכנם נתונה בערפל,[451] אבל ברור כי בשלב כלשהו אחר החורבן, לכל המאוחר מן המאה הרביעית, הפכו סדרי העבודה לחלק אינטגראלי מהליטורגיה של בתי הכנסת.[452] צבי מלאכי וצבי זוהר העירו כי תפקידם של

---

[447] יהלום, פיוט ומציאות, עמ' 124. טענה זו אינה רחוקה מהדעת למרות איחורם היחסי לתמיד של סדרי העבודה הקדומים (מהמאה הד'), שהרי מגוון חוקרים הצביעו באופנים שונים על דפוסים ספרותיים משותפים בין סדרי העבודה הקדומים לבין מקורות קומראניים ואחרים מספרות הבית השני. על 'מראה כהן' שבבן סירא והדהודו בספרות הפיוטים ראו רות, בן סירא; וראו עוד: יהלום וסוקלוף, בני מערבא, עמ' 24-25; קיסטר, 5Q13.

[448] מלאכי, סדר עבודת, עמ' 76-77; זוהר, סדר העבודה, עמ' ג-ד; שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 61.

[449] הפתיחה של המשנה המתירה לכהן הגדול לקרות בבגדים כאוות נפשו (בבגדי בוץ או באצטלית לבן משלו) מלמדת על כך שמעשה הקריאה אינו מהווה חלק אינטגרלי של עבודות היום (רמב"ם פירוש המשנה, שם [עמ' רנט]; ספראי וספראי, יומא, עמ' 227). מאידך, במשנה הבאה נאמר: 'הרואה כהן גדול שהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנישרפים הרואה את פר ושעיר הנישרפים אינו רואה כהן גדול שהוא קורא לא מפני שאינו רשאיי אלא שהייתה דרך רחוקה ומלאכת שניהם היתה כאחת'. לשון זו של המשנה משווה את עבודת הקורבנות (פר ושעיר הנשרפים) לקריאת הכהן הגדול בתורה. דניאל שטוקל הרחיק לכת וקבע כי בעיני עורך המשנה לעבודת הקורבנות ולקריאת התורה של הכהן יש מעמד זהה. נדמה שפירושו את המשפט 'מלאכת שניהם היתה כאחת' כקביעה נורמטיבית, המשווה את חשיבות העבודות זו לזו (שטוקל, יום כיפור, עמ' 61), אינו נכון, שהרי ברור כי פירוש המשפט הוא שזמנן של שתי העבודות זהה (אלבק, מועד, יומא, עמ' 243) ולא שמעמדן זהה.

[450] מלאכי, סדר עבודת, עמ' 77. השיתוף של העם מובלט בתוספתא כפורים ג יח (עמ' 247) המספרת כי 'כל העם קורין בשלהן כדי להראות חזותן לרבים' דהיינו כל שיכל היה מביא עימו ספר תורה משלו. והשוו הסברו של שטוקל שהצביע על התהליך במסגרתו העבודה נעשתה מטקס אזוטרי לטקס מוחצן הנעשה קבל עם ועדה באמצעות הקריאה הליטורגית של הציווי על עבודת הפנים – בחוץ. שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 60.

[451] האם התקיימו סדרי עבודה נוספים? כיון שברור כי רוב העם קיים את יום הכיפורים בביתו, אפשר להעלות על הדעת כי סדרי עבודה הוקראו בגבולין כחלק מליטורגיה של יום הכיפורים וייתכן שטקסטים אלו כללו פירוט של עבודת סדר היום – מהמקרא כבמקדש או על סמך טקסטים אחרים. יהושע גרינץ אסף מספר מקורות כדי להוכיח שיום הכיפורים היה יום שכולו תפילה כבר בימי הבית (ראו פילון האלכסנדרוני, על החוקים לפרטיהם ב, 196 [פילון האלכסנדרוני, כתבים, ג, עמ' 62]) ובוודאי בתקופת התנאים (גרינץ, פרקים, עמ' 155-156. וראו הרשימה המורחבת אצל שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 49). גרינץ זיהה את מגילה 1Q34 3 ii כמשתייכת לסוגה זו (שם, עמ' 156-157) זאת לאור קווי דמיון בין פתיחתה של המגילה לבין פיוטי סדרי עבודה מאוחרים המלמדים לדעתו על כך שבמקום בו המגילה נקטעת יש להשלים 'סדר עבודה' המפרט את מעשי כהן גדול ביום הכיפורים. אבל באמת העיקר חסר מן הספר ואי אפשר לדעת לבטח כי המשך הפרגמנט הכיל 'סדר עבודה' קדום (שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 43), ובתפילת יום הכיפורים המצוטטת על ידי פילון עצמו (על החוקים לפרטיהם ב 198-200) אין זכר לחזרה ליטורגית על סדר העבודה. מנחם קיסטר (קיסטר, 5Q13) עמד על מגוון זיקות בין פיוטים המשתייכים לסוגה של 'סדר העבודה' לבין מגילה 5Q13. קיסטר ציין כי בניגוד לפיוטי סדר העבודה הבתר-חורבניים, הקושרים את בחירתו של אהרן לכהן אל שירותו בקודש ביום הכיפורים, הטקסט שב-5Q13 קושר את הבחירה באהרן לברית המחודשת מידי שנה עם הכהן ולא לביצוע עבודת יום הכיפורים. ולכן אין להניח כי מדובר בסדר עבודה קדום בסגנון הפיוטים. רמז לקדמותם של סדרי העבודה הועלה על סמך רמת הפירוט ההלכתית שבתיאור עבודות יום הכיפורים שבאיגרת בר-נבא. הדיוק והפירוט תומכים באפשרות כי בר נבא הסתמך על עד ראיה או על טקסט של סדר עבודה. ראו הדיון אצל שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 161 ושם הע' 69.

[452] המנהג לקרוא את הציווי על עבודות היום, או בלשון אחרת, את 'סדר היום' כחלק מקיום מצוות היום מתבטא במנהג המתועד בתלמוד הבבלי (יומא לו ע"ב) לשלב את סדר היום בתפילת יום הכיפורים: 'ההוא דנחית קמיה

'סדרי העבודה' שבספרות הפיוטים לא היה 'לספר' באופן נוסטלגי כיצד התקיימה העבודה אלא להיות חלופה ממשית לפולחן עצמו, דבר שהתבטא בין השאר בריאליזם התיאורי שלהם, שגרם למתפלל 'לחוש את נוכחות המעשים כאילו הם משתזרים ומתרחשים בנוכחותו' ומתוך כך מתקיים בו 'ונשלמה פרים שפתינו' 'במשמעותו המגית, כלומר לא שהאמירה היא תחליף להקרבת הפרים אלא שהיא ממש כהקרבת הפרים עצמם, שכן סיפור הדברים הוא כמעשה'.[453] כמו גם בהקפדה להלימה בין הפיוט לבין פסיקת ההלכה.[454] הרעיון שלפיו קריאת סדר העבודה משמש חלופה לפולחן מופיע במגוון הקשרים בתלמודים: 'תינח בזמן שבית המקדש קיים. בזמן שאין בית המקדש קיים, מה תהא עליהן? אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות בזמן שקורין בהן לפני, מעלה אני עליהן כאילו הקריבון לפני ואני מוחל להם על כל עונותיהם' (בבבלי תענית כז ע"ב).[455] יש אם כן לשקול את האפשרות שלפיה מסכת תמיד נוצרה לצרכים ליטורגיים, אולי כטקסט לקריאה יומית המחליף את הקרבת תמיד של שחר בקריאת סדר עבודת השחר.[456]

דרבה ועבד כרבי מאיר. אמר ליה שבקת רבנן ועבדת כרבי מאיר. אמר ליה כרבי מאיר סבירא כדכתיב בספר אורייתא דמשה'. תיאור התלמיד הנוקט באחת משיטות התנאים בנוגע לנוסח הוידוי בזמן שהוא שליח ציבור (נחית קמיה) הובא כראיה, הן בפרשנות המסורתית לתלמוד הן במחקר, לכך שלכל המאוחר בראשית המאה הד' היו אומרים סדרי עבודה (למצער את סדר העבודה של יום הכיפורים) בבבל כחלק מהתפילה. רש"י שם, ד"ה 'ההוא דנחית', כתב: 'שליח ציבור שמסדר בתפלתו של יום הכפורים סדר עבודתיו של כהן גדול על שם ונשלמה פרים שפתינו'. וראו גרינץ, פרקים, עמ' 155-156; מלאכי, סדר עבודת, עמ' 78; שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 59-60 ועמ' 62 הע' 258. וראו יהלום, באין כול, עמ' 22-23, שטוען כי רבא הכיר את נוסח סדר העבודה שבפיוט 'שבעת ימים'. זוהר העיר כי מגמ' זו אין ראיה גמורה: וידוי הכוהן הגדול שימש דגם לווידוי היחיד והציבור בתפילות יום הכיפורים ואפשר ששליח הציבור עסק באמירת הווידוי של הציבור, ולכן הביא את הראיה השנייה, שהובאה הרבה אצל הראשונים, מהגמ' ביומא נו ע"ב 'ההוא דנחית קמיה דרבא, אמר "יצא והניחו על כן שני שבהיכל וכו'...אמר ליה 'חדא כרבנן וחדא כרבי יהודה..'. מכאן מוכח כי מדובר על קריאה ליטורגית של סדר עבודה שכן דיון על דרכי הנחת הדם בהקשר של תפילה יכולים להתבאר רק על רקע מנהג זה (הם אינם מוזכרים בהקשר אחר בתפילה (זוהר, סדר עבודה, עמ' ה. וראו המקורות בבית יוסף או"ח סימן תרכא). על סדר העבודה בנוסח התפילה של הגאונים ראו הספרות המוזכרת אצל שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 50. שימוש ליטורגי בפרקי משנה לא הוגבל לתפילת יום כיפור ונהג כל השנה כולה תוך שימוש במגוון פרקים כפי שמעיד התוס' סנהדרין דף כד ע"א: "...אף על פי כן אנו קוראים בכל יום פרשת התמיד ושונים במשנת איזהו מקומן וגורסין רבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות וכו'. על הימצאות פרקי עבודת המקדש בסידורים ומחזורים ראו אורבך, משמרות ומעמדות, עמ' 315-319; זוסמן, כתבי יד, עמ' 226, הע' 55; דודי, מסורת לשון, ושם הע' 2, 3.

[453] מלאכי, עבודה, עמ' 193. מלאכי מדגיש כי כיוון ש'סדר העבודה' שבפיוטים מהווה מסגרת למעשים ממשיים-ריאליים: וידויים ממשיים, השתחוויות ממשיות, הרי אין הוא סיפור בלבד. שליח הציבור מתפקד ככוהן וממלא את מקומו באמירתו עם הווידוי, והקהל בהשתחוויות ובאמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' מזדהה באופן ממשי עם הקהל שבמקדש ועושה כמעשהו. כביכול כל אחד מהמתפללים נוכח בעבודה (ראו מלאכי, שם).

[454] במאמרו על אמירת סדרי עבודה במסגרת תפילת יום הכיפורים, עוסק זוהר בשאלת תכלית אמירת סדרי עבודה ומאפיין שתי גישות בספרות הראשונים והאחרונים. לפי הגישה הראשונה תכליתה של אמירת סדר העבודה היא דראמטית-חוויתית. האומר מחקה את סדר העבודה שבמקדש ובעצם מחליף את הריטואל הממשי בריטואל מילולי. תפיסה כזו הולמת לדעתו היטב את הדרישה המופיעה בתלמודים ובספרות ההלכה שלפיה סדר העבודה הליטורגי חייב להיעשות 'אליבא דהלכתא'. ואילו לפי הגישה השנייה יש לראות באמירת סדרי העבודה מעין סיפור דברים ולא שחזור חוויתי ריטואלי של העבודה עצמה. ראו זוהר, סדרי עבודה.

[455] וכן מגילה לא ע"ב. וראו אורבך, משמרות ומעמדות, עמ' 314; מלאכי, סדר עבודת, עמ' 78-79; זוהר, סדר העבודה, עמ' ז-ח; ארליך, קריאת פסקאות, עמ' 190-191. רעיון דומה מובע בבבלי במנחות קי ע"א 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת'. ארליך הדגיש בצדק כי מלבד המידע הקונקרטי על אמירת סדר העבודה של יום הכיפורים בתפילה לא קיים מידע על תוכנו של 'סדר קורבנות' המוזכר במדרשים. אפשר שמדובר בטקסט הדומה לסדר העבודה המבוסס על המקרא ועל המשניות (מעין סדר העבודה שבסידורים הבבליים המופיע אחר ברכות השחר) ואפשר שהמונח 'סדר העבודה' הוראתו מצומצמת יותר (ארליך, קריאת פסקאות, עמ' 190-191). ואפשר שגם החיוב שקובע רבן גמליאל לפיו: 'כל שלא אמ' שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרורים' (פסחים י, ה [לנוסח המשנה ראו הנשקה, מה נשתנה, עמ' 215-216]). קשור בהעתקה זו של הריטואל מקיום ממשי לקיום ליטורגי (ראו סמית, דתות, עמ' 223) אם כי הדבר תלוי בשאלות הסבוכות הקשורות בפירוש דברי רבן גמליאל וראו הספרות הענפה והדיון של הנשקה, שם, עמ' 215-225. על החלופות השונות לפולחן בעולמם של חז"ל באופן כללי ראו גולדשטיין, קרבנות.

[456] קריאה ליטורגית מובחנת מן התפילה בכך שאינה פנייה ישירה לאל אלא נועדה לצרכים אחרים, שאינם חלק אינטגרלי מן התפילה מחד ומאידך אינם נכללים תחת הקטגוריות הרגילות של לימוד תורה (ראו הדיון התיאורטי

מסכתות תמיד ויומא שימשו חומר גלם עבור הפייטנים מחברי 'סדרי העבודה' בשל אופיין העלילתי וה'אפי', כפי שציינו חוקרי הפיוטים.[457] השאלה העולה אם כן האם תהליך זה הוא חד-כיווני דהיינו שמא מהשימוש שנעשה במאות הרביעית והחמישית במסכתות ניתן לראות רמז להקשר היצירה המקורי של המסכת. במילים אחרות שמא מסכתות אלו לא רק עובדו לצרכים ליטורגיים אלא נערכו במקורן מתוך הקשר ריטואלי מעין זה. השערה זו כבר הועלתה במחקר במאה ה-19 וחוקרים אחדים הציעו, תוך התייחסות למסכת יומא, 'לקלף' מעל המסכת את הרובד הלמדני והעמדות ההלכתיות המופיעות בה ולשחזר את פרוטו-יומא ששימשה כ'סדר עבודה' ליטורגי.[458]

ההקשר ההדרכתי – סדר התמיד שוזר את ההלכות והמעשים הנוגעים לקורבן יחד עם ההוראות והמעשים הנוגעים למעמדו האישי של הכהן המקריב. זו לצד זו מנויות הלכות הנוגעות לבדיקת הזבח, לזמן שחיטתו ולסוג העצים שעליהם הוא מוקרב, יחד עם תיאורים הקשורים לטבילת הכהן, ללבישתו את בגדיו ולאופן זכייתו בעבודה. עירוב שני אספקטים אלו יחד – המקריב והמוקרב – אינו שכיח בספרות הבית השני ובספרות התנאית ואפשר שהוא מייצג פרספקטיבה כוהנית, המתארת את ההקרבה מזווית המבט של המקריב הניגש לעבודה. יש לבחון אם כן, האם צורת עריכתה של מסכת תמיד לפי סדר ביצוע הריטואל מלמד שמקורה בספרות כוהנית

והספרות אצל קדרי, קריאות ליטורגיות; וראו המקורות הנוספים אצל גולדשטיין, קרבנות, עמ' 32-31). ברור, כי קריאת פרשת התמיד עצמה נעשתה לצרכים ליטורגיים בתקופות מאוחרות. קריאת פרשת התמיד (שבתורה) מופיעה כבר בסידור רב עמרם גאון ומוזכרת במקומות אחרים בספרות הגאונים (קדרי, שם, עמ' 26) ותכליתה היא 'קורין בפרשת תמידין ושונין בשאר זבחים משום ונשלמה פרים שפתינו וכו' (מתוך סידור רבנו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא, הציטוט מתוך קדרי, שם, עמ' 27 וראו שם הפניות נוספות). ענייננו כאן לא בפרשת התמיד המקראית ובשיבוצה בנוסח התפילה בשלב כלשהו אלא ביצירתה של מסכת תמיד ובזיקת המסכת עצמה להקשרים ליטורגיים אלו בשלב יצירתה. תהא אשר תהא מסקנתנו בנידון זה בנוגע ליצירת המסכת ברור הוא כי בתקופות מאוחרות יותר נקראה, נלמדה ונתפרשה המסכת בהקשרים פרפורמטיבים של חלופה לקורבנות. ראו המקורות לעיל הע' 452. כך למשל לאחר שנים שהמסכת נזנחה מלימודם של גאונים וראשונים שבו חסידי אשכנז לעסוק במסכתות סדר קדשים בכלל ובתמיד-מידות-שקלים בפרט. פרשנים אלו לא הביעו במפורש את מגמת שיבתם למסכתות אלו אך רמזים לכך אפשר לחלץ במגוון דרכים. למשל הפירוש למסכת תמיד (כ"י פריס 1408) המכונה 'שיטה למסכת תמיד לרבנו שמואל ב"ר יצחק' נפתח במילים 'כתיב בכל מקום מוקטר ומוגש ואמרי' אילו תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה בכל מקום ומעלה עליהם הכתוב כאלו מקריבים אותם בבית המקדש, סוף פסוק ומוגש לשמי מנחה טהורה, וכי יש מנחה בכ"מ, אלא אם אתם עוסקים בהם, כאילו אתם מקריבים כל הקרבנות זהו דרשא וזהו התחלת המסכתא' (הפירוש נדפס מתוך כתב היד אצל חסידה, שיטה למסכת תמיד, עמ' קפו; על הפירוש ראו פוקס, תמיד, עמ' 115) זוסמן עמד על ההקשר התרבותי של חוג חסידי אשכנז שממנו יצא חיבור זה (ראו זוסמן, פירוש הראב"ד, עמ' 150 – 152), מרחב שממנו יצאו מגוון חיבורים נוספים העוסקים בסדר קודשים (זוסמן, פירוש הראב"ד הע' 50 [על מפרשי מסכת שקלים], הערה 61 [על מפרשי מסכת תמיד] והערה 68 [מפרשי תורת כהנים] וראו מידע נוסף על פירושים אלו בנספח למאמרו של פוקס, תמיד, עמ' 107 - 116) ויש בו כדי להעיד על המוטיבציה הייחודית בבסיס הלימוד של מסכתות אלו (ראו קנרפוגל, יעדי לימוד, עמ' 87; ושם המקורות המוזכרים בעמ' 74 הע' 22) זוסמן העיר על הקשר בין חסידי אשכנז לכמה תלמידי חכמים הקרובים לחוגי ראשית הקבלה בפרובנס שעסקו אף הם במסכתות נידחות של סדר קדשים גם הם מתוך מוטיבציות מיסטיות (ראו זוסמן, פירוש הראב"ד, עמ' 155 – 157). יש עוד הרבה להעמיק בתפקידן של מסכתות תמיד-מידות בעולמם של חסידי אשכנז וידידי יעקב צ. מאיר מתעתד להעלות על הכתב את רעיונותיו על נושא זה.

[457] יוסף יהלום העלה כבר את ההשערה שלפיה 'היתה לפני קדמוני המשוררים משנה ראשונית תיאורית, שהיו בה תיאורי עבודה שנשתלבו אחר כך חלקם במשנת יומא וחלקם במשנת תמיד' (יהלום, באין כול, עמ' 13). הגילוי של סדר העבודה הקדום 'שבעת ימים' בשנת 1907 היה ציון דרך בהבנת הזיקה שבין החיבורים התנאיים לבין הפיוטים הקדומים. ראו למשל החתימה של פיוט 'שבעת ימים' הלקוחה מתוך משנת תמיד 'זה סדר התמיד לעבודת בית אלהינו, יהי רצון שייבנה במהרה בימינו אמן'. וראו שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 62.

[458] יהלום, פיוט ומציאות, עמ' 124. להצעות מוקדמות יותר בכיוון זה ראו הספרות אצל שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 62, הע' 260. שוורץ, ריטואל; הנ"ל, מיתוס; שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 28. וראו יפה, כתיבה, עמ' 135-129 שהעלה את ההשערה שמא כמה קטעים פואטיים מקורם בשירה עממית נוסטלגית למקדש.

הדרכתית, ששימשה לצורך הכשרת הכוהנים באופן ביצוע טקסי המקדש. דוגמאות לספרות מעין זו קיימות בארכיונים של מקדשים ברחבי המזרח הקדום.[459] תיאור של הדרכת כוהן בעבודתו תוך שימוש בחיבור המכונה 'סדר היום' נמצא במסכת יומא א, ג, המתארת כיצד הזקנים עמדו לפני הכהן הגדול ערב יום הכיפורים והדריכוהו: "מסרו לו זקנים מזקני בית דין, וקורין לפניו בסדר היום ואומרים אישי כהן גדול קרא אתה בפיך שמא שכחתה או שמא לא למדתה". יש לשקול אם כן האם מקורה של מסכת תמיד הוא ספרות כוהנית הדרכתית מעין זו.[460]

ההקשר התיעודי – הקשר שלישי שיש לבחון הוא ההקשר התיעודי היסטורי. מסכת תמיד אינה כתובה בלשון ציווית אלא בלשון תיאורית, ואידיליות שורה על חלק ניכר מתיאוריה.[461] אם כן, אפשר לראות במסכת תוצר של הניסיון לשמר את זכרון המקדש אחר חורבנו פן יישכח,[462] בין אם מתוך מגמה אידילית שמגמתה הצגת פאר המקדש שחרב בבחינת 'מה נהדר' היה בעבר,[463] ובין אם מתוך מגמה הלכתית יותר באופיה, לצורך שימור הלכות סדר הקרבת התמיד "כדינו וכהלכתו" לקראת הקרבתו מחדש.[464] כך או אחרת, לפי עמדה זו המוטיב הדומיננטי בעיצוב סדר התמיד הוא התיעוד והשימור של האופן שבו בוצעה העבודה ולא הריטואל המתממש בעצם קריאת סדר התמיד המהווה חלופה ליטורגית לפולחן עצמו.[465] מאיר בר-אילן עמד על היבטים פולמוסיים במסכת תמיד, ולדעתו סדר התמיד מבטא מגמות הלכתיות אנטי-צדוקיות.[466] אבחן גם הקשר זה כהקשר אפשרי ליצירת המסכת.

---

[459] לרקע אודות טקסטים ריטואליים מארכיונים מסופוטמיים ראו לוין, טקסטים תיאוריים; וואט, ריטואל ורטוריקה; ביב, הקדמה. טקסט העוסק בסדר עבודת הבוקר ומדריך את הכוהן נמצא במקדש בכרנך (ראו האלו, חיבורים, כרך א, עמ' 55-56). לטקסטים קרובים מהמרחב החיתי ראו זינגר, החיתים, עמ' 174; תגר, חיתים, עמ' 41-42;

[460] להלן נדון בפירוט הן בחיבור המוזכר במשנת יומא ('סדר היום') והן באפשרות לפיה מסכת תמיד היא עיבוד של חיבור מעין זה. על האפשרות שהמשנה משמרת בתוכה ספרות כוהנית ראו כהן, מסורות חוק, עמ' 131-132.

[461] ראו למשל א, א-ד; ב, ב; ג, ד; ג, ח.

[462] כך הציע הלוי, דורות הראשונים, חלק א כרך ה' עמ' 79-81. וראו תמיהתו של הלוי (שם, עמ' 91-93) על כל קודמיו שלא ראו את כל הלשונות במסכת המעידים 'שהיה זה אחר החורבן'; לטיעון זה חזר ניוזנר, תמיד, עמ' 103. וראו עמדתו של פרנקל (עיונים, עמ' 120) כי תפקידם של כלל תיאורי הטקס הם 'לשמור את בית המקדש בזכרון העם כמקום עבודת ה' אידיאלי'

[463] מלאכי, העבודה, עמ' 193.

[464] כפי שאולי עולה כבר מנוסחת החתימה של המסכת עצמה 'יהי רצון שיבנה במהרה בימינו' (תמיד ז, ג). וראו המאירי, פירוש למשנה, מסכת תמיד, עמ' 117. וכך מסתבר שכוונתו של הרמב"ם שכתב כי סיפור התמיד נועד 'כדי לקיים זה לעולם' (רמב"ם, הקדמות למשנה, עמ' נ); הלוי, דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך חמישי, עמ' 80.

[465] בהקשר זה ראו דיונו של צבי זוהר שביקש לעמוד על המטרה של אמירת סדר העבודה של יום הכיפורים בספרות הראשונים והאחרונים כשמסקנתו נוגעת ליתרון ההסבר ה'דראמטי-חוויתי' כבסיס למנהג אמירת סדרי העבודה על פני ההסבר התיעודי-היסטורי. זוהר, סדר העבודה.

[466] לדעתו 'תיאור המקדש במסכתות תמיד ומידות נשא אופי פולמוסי, בין ביחס להלכות שנהוגות היו במקדש, ובין ביחס לתיאור הקירות והשערים'. לטעמו המסכתות משמשות מעין כתב הגנה על הנוהג שהיה במקדש, נוהג שהותקף על ידי כתות פורשות 'דווקא מפני שידע התנא כי היו זרמים בעם אשר לא היו מרוצים מן המקדש וההלכות הנוהגות בו טרח הוא לתאר את המקדש כדי להביא בפני תלמידיו את דעתו בגלוי ובסתר ביחס לכשרות כל אחד מן המעשים וההלכות שנקבעו במקדש, שלא כדעת הכיתות' (בר אילן, פולמוסיות, עמ' 40).

בחלקו הראשון של הפרק אעסוק בשאלת תיארוכה של מסכת תמיד. בעבר הוצע לראות במסכת חיבור מימי הבית השני,[467] חיבור בן דור יבנה וחיבור בן דור אושא.[468] אסקור את מגוון הראיות שהובאו ואטען כי יש לזנוח את השקפתם של בלומברג וניוזנר אודות איחורה היחסי של המסכת ולשוב אל ההשערה הוותיקה של גינצבורג ולשייך את המסכת לשנים הראשונות שאחר החורבן.
בחלק השני אנתח את המוטיבים הספרותיים המארגנים את החומר שבמסכת תמיד ואצביע על מגמות אידיאולוגיות המעצבות את רוחה, המזהות את המסכת עם עמדות פרושיות באשר לתפקיד הקורבנות במקדש.
בחלק השלישי אחפש את שורשי הדפוסים הספרותיים המאפיינים את מסכת תמיד ואצביע על מגוון זיקות בינה לבין ספרות הדרכה כוהנית מימי הבית השני. בזיקות אלו יש בהן כדי להצביע, להבנתי, על כך שתמיד היא עיבוד של ספרות כוהנית פרגמטית ששימשה להדרכת כוהנים בלבוש ספרותי חדש, שתפקידו להדריך את לומד המסכת בעבודתו במקדש שבדמיון.

---

[467] קרוכמאל הציע שמסכת תמיד נוצרה בימיו של ר' גמליאל הזקן (מורה, עמ' רכד). רד"צ הופמן (המשנה הראשונה) טען, לאור זיהוי זמנם של הממונים המוזכרים במסכת תמיד (תוך הקבלתם לרשימת הממונים שבשקלים ה, א), כי המסכת משקפת מציאות היסטורית של ימי אגריפס הראשון (הופמן, המשנה, 18-20). בעקבות אפשטיין (מבואות, עמ' 31) קיבלו חוקרים נוספים עמדה זו ראו בר-אשר, רושמי לשון, עמ' 60-61. ספראי כתב כי ה'ניסוח האחרון' של המסורות העתיקות הנוגעות למקדש שייך 'לדורות האחרונים של הבית' (ספראי, בימי הבית, עמ' 36).
[468] גינצבורג סבר שהמסכת התחברה סמוך לחורבן ובזיקה לציפיות בני הדור הראשון כי 'המקדש יבנה במהרה בימיהם' (שם עמ' 64). תיארוך מאוחר במיוחד הציע ניוזנר, שראה במסכת תמיד חיבור אושיאני שהקשרו הרעיוני וההלכתי מונח ביצירה של התנאים אחר מרד בר כוכבא. (ניוזנר, תמיד). לביקורת על המתודולוגיה של ניוזנר בתיארוך תיאורי הטקס על פי ההערות המשולבות שבהם ראו כהן, המשנה, עמ' 53.

4.2 זמן עריכתה של מסכת תמיד

4.2.1 מאן תנא תמיד

בשאלה אימתי נערכה מסכת תמיד עסקו כבר התלמודים. הבבלי ביומא יד ע״ב הביא את מימרת רב הונא, המייחס את תמיד לר׳ שמעון איש המצפה: ׳אמר רב הונא: מאן תנא תמיד - רבי שמעון איש המצפה הוא׳. הירושלמי הביא מימרא כמעט זהה בשם ר׳ יוחנן (יומא ב, ג עמ׳ 569): ׳א״ר יוחנן תמיד דר״ש איש המצפה היא׳. ר׳ שמעון איש המצפה (להלן: רשא״ה) הוא תנא שפעל כנראה בדור יבנה.[469] אם המימרא של רב הונא היא, כפי שהגדירוה אפשטיין ואלבק, ׳מסורת

---

[469] על זמנו של ר׳ שמעון איש המצפה ניתן ללמוד מהמשנה בפאה (ב, ו): ׳מעשה שזרע ר׳ שמעון איש המצפה לפני רבן גמליאל ועלו ללשכת הגזית ושאלו׳. עליית ר׳ שמעון ורבן גמליאל ללשכת הגזית מלמדת כי המעשה התרחש לפני החורבן. המשנה מספרת כי ר׳ שמעון ׳זרע לפני׳ ואולי אפשר ללמוד מכך שהיה פועל של רבן גמליאל (ספראי ירושלים, עמ׳ 141; ספראי, פאה, עמ׳ 107). אך לא ברור באיזה רבן גמליאל מדובר: האם ברבן גמליאל הזקן או ברבן גמליאל דיבנה. גינצבורג (תמיד, עמ׳ 62) סבר כי מכיוון שהכינויים ׳רבי׳ ו׳רבן׳ משמשים החל מתקופת יבנה הרי שמדובר ברבן גמליאל דיבנה (ומה עוד שקשה לראות את רבן גמליאל הזקן, נשיא הסנהדרין, שואל שאלות בלשכת הגזית ראו ספראי, ירושלים, עמ׳ 140 - 141). כך סבר גם ספראי (פאה, עמ׳ 108-109) והוסיף ראיות אחרות. לעומת סיעת חוקרים אלו סבר אפשטיין (תנאים, עמ׳ 31) שמדובר ברבן גמליאל הזקן (כך כבר הר״ש שירליו ואחריו פרנקל, דרכי משנה, עמ׳ 60; קליין, ארץ יהודה, עמ׳ 62; לוריא, ערי כהנים, עמ׳ ד; מלאכי, סדר עבודת, עמ׳ 77). לניתוח המעשה בהקשרו ראו טרופר, שמעון הצדיק, עמ׳ 36-40.
חברי דוד פיאלקוב העירני על ראיה מעניינת לטובת עמדתו של גינצבורג, העולה ממדרש פתרון תורה לפרשת פנחס (עמ׳ 214-215]. מדרש זה מכיל סיפור שככל הידוע לי אין לו מקבילה בקבצים האחרים של ספרות חז״ל, ובו נאמר: ׳מעשה שהיו זקנים מסובין בביתו של רבן גמליאל וטבי עבדו משמשן. פתח ר׳ שמעון איש המצפה ואמ׳[ר]: אוי להן לרשעים שהן מחייבין לדורות הבאות אחריהן וכו׳׳ אזכורו של רבן גמליאל יחד עם טבי עבדו מוכיח כי מדובר ברבן גמליאל דיבנה ור׳ שמעון מוזכר כמוסב על שולחנו. במדרש משלי פרשה ט מופיע סיפור דומה, אך במקום ר׳ שמעון איש המצפה מוזכר ר׳ אלעזר בן עזריה (וראו אורבך, פתרון תורה, עמ׳ 214, הע׳ 14). מדרש פתרון תורה מסתמך על כתב יד משנת 1328 שפרסם א״א אורבך. המדרשים מובאים בו ללא ציון מקור, אך דייקנותו של המחבר בהעתקת מקורותיו (אורבך, פתרון תורה, עמ׳ כג) מהווה בסיס לסברה כי המקורות שאין להם מקבילות אינן ׳המצאות׳ של המחבר אלא מדרשים שמקורם אבד (שם, עמ׳ כד). אם נניח כי המדרש על רבן גמליאל, ר׳ שמעון וטבי מסתמך על מדרש קדום, הרי שיש כאן ראיה נוספת לטובת שיוכו של ר׳ שמעון איש המצפה לזמנו של רבן גמליאל דיבנה.
על סמך זיהוי זה רבן גמלאל כר׳ גמליאל דיבנה ביקש בן ארי לאחר את סיפור המעשה בפאה לימים שאחר החורבן ואת הזכרתה של לשכת הגזית פטר כמטאפורה שאינה מתייחסת דווקא לירושלים (בן ארי, תחומי, עמ׳ 214) עמדתו אינה מתקבלת על הדעת. לשכת הגזית היא אחת מלשכות המקדש ואוסף המקורות המדרשיים שאסף בן ארי אינו מוכיח כי הזיהוי בין המטאפורה ׳לשכת הגזית׳ לבין האתר נשבר (ראו שם, עמ׳ 208-209) לשון אחר בן ארי יכול להטיל ספק בהיסטוריות של הסיפור (וזו תהיה טעות להבנתי). אך אין הוא יכול לטעון כי כשהדרשנים ׳המציאו׳ מסורות (לשיטתו) הם שברו את הזיהוי שבין לשכת הגזית לירושלים בדמיונם. אוסף המקורות שבן-ארי הביא אינו תומך בטענה זו וגם אם הוא היה צודק אין הדבר משליך אחורה על סיפור המופיע במשנה. בהקשר זה אעיר כי העובדה שכמה וכמה מתיאורי מושב הסנהדרין נוצרו בהקשר מדרשי או פנטסטי לחלוטין אינה שוללת את נכונתה של הנחת המוצא – דהיינו שהיה מקום בירושלים ולשכת הגזית שמו והוא שימש כמקום תורה והוראה ראו במיוחד המשנה במסכת עדויות ז, ד: ״העיד ר׳ צדוק על הזוחלים שקילחן בעלי אגוז שהן כשירין מעשה היה באהלייא <u>ובא מעשה ללישכת הגזית והכשירו</u>״ לקיום בית דין בתחומי המקדש ראו מלחמת ד 334 יוספוס מתייחס שם למשפט ראווה שעשו הקנאים אך משפט זה לדבריו מחקה בסגנונו משפט אמיתי, התכנסותם של הקנאים ב׳תחום המקדש׳ היא לכאורה עדות עקיפה לקיומו של מוסד שיפוטי בתחומי המקדש. הקריאה הפשוטה במשנת פאה מלמדת אם כן כי ר׳ שמעון איש המצפה עלה ללשכת הגזית שבירושלים כדי לברר הלכה.
ניסיתי לברר את זהותו של רשא״ה מתוך ציון שם מקומו ׳המצפה׳. ככל הידוע לי אין בספרות חז״ל ייחוס של תנא נוסף לאתר זה. השם ׳מצפה׳ מתייחס במקרא לרוב לעיר בצפון ארץ בנימין על הדרך הראשית מירושלים לשומרון (ליפשיץ, חורבן, עמ׳ 137, ושם הע׳ 59) אתר ששימש כמקום התכנסות ופולחן בימי בית הראשון ועיר מנהלית במהלך התקופה הניאו-בבלית ובתקופה הפרסית (ליפשיץ, שם, עמ׳ 138 – 140). מקובל לזהות את מצפה עם תל א-נצבה (אבל! ראו הערתו של אליצור, מקומות, עמ׳ 361 על כך שהעדות על שימור השם <u>נַצְבֶּה</u> בפי תושבי האזור מפוקפקת, למרות זאת, אליצור עצמו מקבל את הזיהוי ראו הנ״ל, שם, עמ׳ 437). בשל כך זיהו קליין ולוריא את מקום מגוריו של רשא״ה באתר זה (קליין, ארץ יהודה, עמ׳ 62; לוריא, ערי כוהנים, עמ׳ ד) ובאמת רשא״ה הוא תנא ש׳עלה ללשכת הגזית׳ ו׳זרע לפני ר׳ גמליאל׳ וזיהוי מקום מגוריו בסביבות ירושלים הגיוני.
אלא שתל א-נצבה נעזב במהלך התקופה ההלניסטית והעדויות הארכיאולוגיות המעטות שיש בו מן התקופה הרומית המוקדמת והמאוחרת זוהו לאחרונה על ידי בועז זיסו ואיתן קליין כחלקים מבית קברות ששימש את הכפרים השכנים לו (זיסו וקליין, תל א-נצבה). לאחרונה הציעו חוקרים לשוב לזיהוי הותיק של ׳מצפה׳ עם נבי סמואל אך גם אם נלך אחריהם נתקל בקושי משום שיישוב זה ניטש בראשית המאה הא׳ לפנה״ס (ראו מגן ודדון, נבי סמואל, עמ׳ 63). לכן אין ספק שיש לוותר על הזיהוי של רשא״ה עם העיר מצפה שבחבל בנימין (ובוודאי שאין יסוד להצעתו של לוריא, שם, כי מצפה הייתה עיר כוהנים). הגיוני שהמילה ׳מצפה׳ המתארת מצב טופוגרפי תשמש כשם עבור מקומות מגוונים ואכן במקרא ישנה מצפה הנמצאת בארץ גלעד (שופטים יא, 11); ׳ארץ המצפה׳ באזור

קבועה',[470] הרי לפנינו עדות אמוראית על זמן חיבורה הקדום של תמיד. עדות זו משתלבת לכאורה עם התוספתא בזבחים (ו, יג [הנוסח להלן לפי כ"י וינה]): 'ר' שמעון איש המצפה היה משנת (צ"ל 'משנה')[471] בתמיד: בא לו לקרן מזרחה צפונית נותן מזרחה צפונית מערבית נותן מערבה מערבה דרומית נותן דרומה".[472]

אפשטיין ניקד את המילה 'משנה' בצירוף 'משנה בתמיד' כאילו היא כתובה בבינוני של הפעיל: '**מַשְׁנֶה** בתמיד',[473] ולפי זה התוספתא מעידה, כמו התלמודים, כי ר' שמעון איש המצפה שנה את מסכת תמיד או נוסח מוקדם שלה.[474] אלא שכבר רש"י (בבלי יומא יד ע"ב ד"ה 'ר' שמעון') פירש אחרת את התוספתא: 'משנה בתמיד. במתן דם התמיד ממתן דמי כל שאר עולות...'. רש"י לא קרא **מַשְׁנֶה** בבינוני של הפעיל אלא **מְשַׁנֶּה** בבינוני של פיעל (to change). בהתאם לכך, המילה 'בתמיד' אינה מתייחסת למסכת אלא לקורבן. לדבריו רשא"ה שינה את סדר מתן הדמים ולא שנה את המסכת.[475]

מרג' עיון ('תחת חרמון בארץ המצפה' יהושע יא 3; ליפשיץ, חורבן, עמ' 137, הע' 59] ועוד. מקום אחד כזה שכונה מצפה נמצא בנחלת יהודה ומקומו לא ידוע (יהושע טו 38), אם נשמר בה יישוב בשם זה בשלהי הבית אפשר שהיא היתה מקומו של רשא"ה (ראו וילנאי, אריאל, כרך ה טור 4774). אני תוהה שמא ה"א היידוע שנוספה למילה 'מצפה' ('איש **ה**מצפה') רומזת לכך שמדובר במצפה חשוב המוזכר בה"א הידיעה. שהרי הכינוי 'איש' מייתר את ה"א היידוע ('אנטיגנוס איש סוכו' (אבות א, ג) 'יוסי בן יועזר איש צרדה' (שם ד), 'יוסי בן יוחנן איש ירושלים' (שם), 'תודוס איש רומי' לעומת 'מתיי **ה**ארבלי' (אבות א ז) 'נחום **ה**מדי' ואולי 'אליעזר הקפר (אבות ד, כא) וכו'. אבל! ראו נזיר ה, ד 'נחום איש **ה**מדי'). אך לכאורה עדיף הסברו של יואל אליצור כי 'בשמות מקומות מוצאים אנו שיעור מסוים של שמות בעלי ה"א היידוע...ארץ בנימין מצטיינת משום מה בשיעור גבוה של שמות בעלי יידוע' (אליצור, שמות, עמ' 393). בסופו של דבר, את חידת מקומו של רשא"ה אין בידי לפתור ואוכל רק לומר שכשם שתנא זה שמו נדיר כך נדיר ומסקרן שם מקום מגוריו.

[470] אפשטיין, מבואות, עמ' 29; אלבק, מבוא למשנה עמ' 85-86. אמנם שיטתו בהבנת הירושלמי שונה וראו להלן.

[471] בדפוס ראשון של התוספתא וכן בכל עדי הנוסח של הברייתא המקבילה שבבבלי יומא טו ע"א כתוב: 'משנה'. ה-ת' שבכ"י וינה היא כנראה טעות סופר שנבעה אולי מהדמיון בין ה' ל-ת'.

[472] סדר המעשים לפי הנוסח שבכ"י וינה הוא חסר פשר (אפשטיין, מבואות, עמ' 29 הע' 28). להלן נוסח התוספתא שבדפוס ראשון (בהדגשת השינויים): 'רבי שמעון איש המצפה היה <u>משנה</u> בתמיד: בא לו לקרן מזרח<u>ית</u> צפונית, נותן מזרחה <u>צפונה</u>. צפונית מערבית נותן מערבה. דרומית נותן דרומה". לנוסח זה הכהן נותן מתנה אחת שהיא שתיים ('מזרחה צפונה') ואחר כך מתנה אחת בקרן המערבית למערב ובדרומית לדרום. תוספתא זו מובאת בבבלי יומא טו ע"א בשינוי קל בסוף סדר הדמים: 'מערבית דרומית נותן מערבה ואח"כ נותן דרומה'. נוסח זה זהה לנוסח התוספתא שבדפוס ראשון במובן זה שיש לפנינו שלוש מתנות דמים, שאחת מהם היא לשתי רוחות. הנוסח שונה מנוסח התוספתא בכך שמהתוספתא משמע כי המתנה לדרום נעשית בקרן הדרומית ואילו מהבבלי משמע שהמתנה לדרום נעשית מהקרן הדרום-מערבית. על כל פנים לענייננו עיקר הוא שלר' שמעון יש דין ייחודי של שלוש מתנות דמים שהן ארבע. ההגיון שבסדר מתן דמים זה מוסבר בבבלי בפשטות: הכהן עולה למזבח מכיוון דרום ופונה לימין כדרכן של כל העולים אל המזבח (ראו זבחים ו, ג) דולג על הקרן הדרום-מזרחית בשל כך שעולה טעונה יסוד ולקרן הדרום-מזרחית לא היה יסוד. ומגיע לקרן הצפון-מזרחית (בקרן זו חייב הכהן לתת שתי מתנות (אחת לצפון אליו הגיע עתה ואחת להשלים את המזרח עליו הוא דילג, ודין מתנה זו [בלבד!] זהה לדין המופיע במסכת תמיד ד, א) ואחר כך נותן מתנה אחת בכל קרן אליה הוא מגיע (ולפי נוסח הבבלי נותן את שתי המתנות האחרונות באותו מקום!). סה"כ 4 מתנות דמים הניתנות בשלוש מתנות.

[473] אפשטיין, מבואות, עמ' 29. גינצבורג (תמיד, הע' 102) פירש כי הוראתו של הביטוי 'משנה בתמיד' היא 'יהיה שונה במסכת תמיד'. וראו כבר אצל קרוכמאל, מורה נבוכי הזמן, רכד).

[474] קרוכמאל, מורה נבוכי הזמן, רכד; גינצבורג, תמיד, עמ' 63; שם, הערה 102; אפשטיין, מבואות, עמ' 29-30. גם חוקרים שפקפקו בתארוך המוקדם של תמיד קראו כך את התוספתא, כפי שכתב בלומברג, תמיד, עמ' 112: "Tosefta Zev. 6:13 proves only the <u>existence of a compilation describing the daily Temple service known as Tamid</u>". וראו ניוזנר, תמיד, עמ' 109-113.

[475] יש לציין כי בין בשיטות הראשונים קיים גוון ביניים נוסף לפרש את הביטוי. התוספות ביומא יד ע"ב ד"ה 'ההיא לאבא שאולי' כתבו: 'ועוד משום דאשכחן ליה בהדיא דאתא לאיפלוגי אמתניתנין דתמיד, דקאמר רבי שמעון איש המצפה משנה בתמיד'. איני יודע כיצד ניקדו התוספות את המילה 'משנה' ואפשר לקרוא כך או כך, אבל ברור כי המילה 'תמיד' מוסבת על המסכת. אפשר לשער כי תוספות הבינו שאופן שיטתו של רשא"ה הובע באמצעות סדר תמיד חלופי לתמיד שלפנינו.

פירוש רש״י עדיף מבחינה לשונית, שהרי שנה במובן של ׳חזר׳ (וגרס) מופיע בלשון חכמים בדרך כלל בבניין קל,[476] ואם התוספתא ביקשה לומר כי ר׳ שמעון היה ׳שונה׳ הלכה או גירסה מסוימת במסכת תמיד היה לה לומר ש.נ.ה בבינוני של בניין זה כגון: ׳כך היה ר׳ יהושע **שׁוֹנֶה** קרבן מוסף׳ וכו׳ (תענית ד,ד).[477] לעומת זאת הופעה של ש.נ.ה בבינוני או בעבר של פיעל, מלשון שינוי (to change), שכיחה בספרות התנאית ובמיוחד ביחס לדיני קודשים כגון: ״**הַמְשַׁנֶּה** **ב**כלי עור מן הפשוט לפשוט טמא״. (תוספתא כלים [ד״ר] ב״ב, ו). [478] לכן עדיף לפרש כי רשא״ה לא היה ׳משנה׳ במסכת אלא **מְשַׁנֶּה** בסדר דמי הקורבן, ואין בתוספתא ראיה לענייננו.[479]

לגופו של עניין, בזיהוי של רשא״ה עם תמיד יש קושי, שהרי התלמוד כבר העיר על כך שההלכה המובאת בשמו של רשא״ה, שלפיה יש לתת שלוש מתנות דמים,[480] סותרת את ההלכה שבתמיד (ד, א) שלפיה יש לתת שתי מתנות דמים שהן ארבע (כדין הרגיל של קורבן עולה ראו זבחים ה, ד). דעת רשא״ה בתוספתא היא אפוא שיטת יחיד חריגה ש<u>אינה</u> שנויה במסכת תמיד שלנו.[481]

---

[476] ראו כהנא, ׳שיקור׳ ו׳שינוי׳, עמ׳ 87. וראו המקורות שאצל בן יהודה, מילון, עמ׳ 7315-7314.

[477] ראו גם תענית ד, ד; תוספתא ברכות ב, יב; שביעית ב, יג; כלאים א, ב; זבחים ב, יז; חולין ב, ט; אהלת ה, יב; ירושלמי מגילה א, ו ועוד. אמנם מתועדת צורה נדירה יחסית של ׳מַשְׁנֶה׳ בבניין הפעיל, דהיינו מי ששונה לאחרים (ירושלמי חגיגה א:ז, עו ע״ג [עמ׳ 779]): ׳אם ראית עיירות שנתלשו ממקומן בארץ ישראל, דע שלא החזיקו בשכר סופרים ומשנים׳ (ודומה לו בירושלמי פאה ח, ו כא ע״א [עמ׳ 111]) ובירושלמי מעשרות: ״בית ספר ובית תלמוד טובלים לספר ולמשנה״ והכוונה שעבור הסופר והמַשְׁנֶה מקומות אלו נחשבים כבית וטובלים למעשר [ציטוט הירושלמי לפי הגהת ליברמן, תוספתא כפשוטה, ב, עמ׳ 691 הע׳ 68]). וכן בתנחומא (בובר, ויקרא פסקא לח עמ׳ 108 ע״פ כ״י אוקספורד) וראו בן יהודה מילון, עמ׳ 3404, 7316, 7317. בצורה נדירה זו עסק אפשטיין, מבוא, עמ׳ 676-677. אך מלבד שזוהי צורה נדירה, הרי היא אינה מתאימה להקשר שלנו, שהרי ר׳ שמעון לא שנה עבור מישהו אלא היה שונה את דעתו, ובעיקר כפי שטען מנחם כהנא בדברים בעל פה, ההקשר של התוספתא עוסק בווריאציות שונות של סדר מתן הדמים ור׳ שמעון איש המצפה מְשַׁנֶּה את הסדר לסדר חריג.

[478] בבינוני: גיטין ד, ב; בבא מציעא ו, ב; ובעבר יומא א, ה; פסחים ו, ה; זבחים ה, ח; שם ו, ו. שם ז, ד; קנים א, א.

[479] יש להעיר כי התוספתא עוסקת בסדר הדמים של מגוון קורבנות (עולה, תמורה, זבחי שלמי צבור ועוד) לפי הקריאה של אפשטיין אפשר לומר כי ר׳ שמעון איש המצפה ׳שונה׳ במסכת תמיד סדר דמים מסוים <u>שרלוונטי למגוון קורבנות</u> ולכן ברורה הבאתו בקונטקסט של המחלוקת התנאית על סדר נתינת הדמים של כלל קורבנות אלו. אמנם כנגד טיעון זה יש לומר שהאמוראים הסבירו את דברי רשא״ה כדין ייחודי הקשור במעמדו של התמיד עצמו. אם נראה בפרשנות זו פרשנות אותנטית לעמדתו של רשא״ה הרי שבהכרח נצטרך לומר כי דבריו מוסבים רק על הקורבן המסוים הזה.

[480] כאמור בהע׳ 472 נוסח התוספתא מוקשה. אך הן לפי לפי כ״י וינה הן לפי דפוס ראשון לדעת ר׳ שמעון יש לתת שלוש מתנות. אמנם לפי הברייתא המקבילה שבבבלי לדעת ר׳ שמעון יש לתת מתנה אחת שהיא שתיים (על קרן מזרחית צפונית נותן מזרחה צפונה) ושתי מתנות שהן אחת כל אחת (על קרן דרומית מערבית יש לתת מערבה ואחר כך דרומה). לפי הבבלי (שם) שיטתו של ר׳ שמעון נובעת ממדרש הלכה שלפיו מתן דמי התמיד הוא תרכובת של דין העולה ודין החטאת: ׳אמר קרא: ׳ושעיר עזים אחד לחטאת לה׳ על עולת התמיד יעשה ונסכו׳ – עולה היא ואמר רחמנא עביד בה מעשה חטאת. הא כיצד? נותן אחת שהיא שתים כמעשה עולה שתים שהן שתים כמעשה חטאת׳.

[481] הטענה של גינצבורג כי בשתי הלכות ׳סתם׳ תמיד הולם את שיטת רשא״ה אינה נכונה. בהלכה אחת (סדר הדמים) לר׳ שמעון הלכה הפוכה מזו שבתמיד ובאחרת (סדר איברי התמיד) יש התאמה בין השיטות. כדי לפרש ששיטת רשא״ה במתן דמים הייתה שנויה במסכת תמיד טען גינצבורג שנוסח התוספתא שלפנינו משובש והנוסח המקורי של התוספתא התאים למשנת תמיד, אך להשערה זו אין עדות כלשהי בכתבי היד. אפשטיין תירץ כי במקרה של מתן דמי תמיד שינה עורך המשנה את הדין כדי להתאימו לשיטת חכמים (ראו אפשטיין, מבואות, עמ׳ 29). הדמיון בין רשא״ה לתמיד נמצא בדין סדר העלאת האיברים למזבח. לפי התורה (ויקרא א, ח; יב-יג) ניתן ללמוד כי הראש מובא ראשון (ראו בבלי יומא כה ע״ב) ואחריו שאר האיברים, אלא שנחלקו התנאים בסדר האיברים המועלים למזבח. לדעת רשא״ה: שתי ידיים, עוקץ, רגל, חזה, גרה, שתי דפנות, קרביים, דהיינו לפי גודל האיברים (כך בכ״י וינה, לונדון, ד״ר וקטע גניזה. בכ״י ערפורט העוקץ מוקדם לחזה וזו כנראה ט״ס [ליברמן, תוספתא כפשוטה ד, עמ׳ 736]). טעמו מוסבר בבבלי יומא (כה, ב): ׳אמר רבא בין תנא דידן ובין ר׳ יוסי בתר עילויא דבשרא אזלינן׳, דהיינו התנא הולך לפי מעלת האיברים, שלפי תנא דידן (תמיד), דהיינו רשא״ה – הוא נקבע לפי הגודל. לפי ר׳ יוסי (ובנוסח הברייתא שבבבלי יומא כה ע״ב ר׳ יוסי מוחלף בר׳ עקיבא) הסדר הוא: שתי ידיים, חזה וגרה, שתי דפנות, עוקץ והרגל, דהיינו לפי איכות האיברים וטעמו מוסבר: ׳דרך ניתוחו׳ היה קרב, דהיינו לפי סדר ניתוח האיברים שמוזכר במשנה תמיד פרק ד׳. לדעת בן עזאי בשם ר׳ יהושע הסדר הוא: חזה, גרה, שתי ידיים, שתי דפנות, עוקץ, רגל, וטעמו ׳דרך הילוכו היה קרב׳. בבבלי שם מופיעים סדרים נוספים: ׳דרך הפשטו היה קרב׳ ודרך עילויו׳. על כל פנים שיטת רשא״ה שבתוספתא זהה לזו שבתמיד וביומא. וכבר העירו על כך גינצבורג, תמיד, עמ׳ 61; אפשטיין, מבואות, עמ׳ 29; ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ׳ 736.

את המסורת הבבלית והירושלמית המזהה את תמיד עם רשא״ה הגדירו אפשטיין ואלבק, כאמור לעיל, כ׳עדות׳ או ׳מסורת קבועה׳. עיון בסוגיה מעלה אפשרות אחרת לפיה אין מדובר במסורת אלא בתירוץ אד-הוק לקושי בין סדר העבודה המופיע בתמיד לבין זה המשתקף ביומא. כך כבר הסבירו בעלי התוספות כי כרגיל בשאלות ׳מאן תנא׳ שבתלמוד לפני האמורא עומדת משנה קשה והוא מייחסה לתנא זה או אחר על פי שיקול הדעת ולא על פי מסורת עתיקה.[482] הסבר זה בוודאי תקף בנוגע לסוגיה הבבלית שבה עורך הסוגיה לא היסס להפוך את ״המסורת״ ולקבוע (בשם ר׳ יוחנן) כי יומא היא מסכת של רשא״ה, ולא תמיד. בנוגע לירושלמי קשה לדעתי לקבוע האם מימרת ר׳ יוחנן היא ׳העמדה׳ של משנת תמיד המוקשה (׳מילין דצריכין לרבנן׳)[483] כדעת היחיד של רשא״ה או שמא מסורת קבועה אודות כך שרשא״ה חיבר או מסר את מסכת תמיד כולה.

איננו יכולים לקבוע בוודאות אם כן כי מאחורי הסוגיה הבבלית והירושלמית עמדה מסורת אודות המחבר של מסכת תמיד. אך עם זאת, יש היגיון בהנחה שההלכות הנמסרות בשמו של ר׳ שמעון איש המצפה לקוחות מ׳סדר תמיד׳ אלטרנטיבי שנמסר בשמו. רשא״ה הוא חכם שפעל בדור יבנה אחר חורבן הבית.[484] בכל ספרות חז״ל לא נמסרת ממנו אף הלכה למעט שתי הלכות העוסקות ב׳סדר התמיד׳, האחת בסדר מתן הדמים והשנייה בסדר הקרבת האיברים. לא רק ששתי ההלכות קשורות באותו הסדר ובאותה המסכת אלא ניתן אף להגדיר את שתיהן כשייכות לז׳אנר המיוחד של ׳סדר׳ דהיינו עיסוק ברצף הפעולות, בסדר הביצוע.

---

[482] אפשר להסיק שכך היא כוונתה של המימרא, כפי שהראה יהודה ברנדס, כללי הפסיקה, עמ׳ 173, גם מהקשרה של המימרא הקרובה בסוגיה בעירובין עט, א לגבי מוצאה של מסכת אהלות. גם שם מובאת מימרא של אותו אמורא, רב הונא, המייחס את אהלות לר׳ יוסי. גם שם הזיהוי נעשה במסגרת שקלא וטריא ורש״י שם מבאר (עט ע״א ד״ה ׳ר׳ יוסי היא׳: ״משום דאיירי בה רבי יוסי כדאמרינן לקמן נקיט לה״. ולכן הסיק ברנדס: ׳מאמרים הללו אינם מסורות קדומות מימי עריכת המשנה, אלא חידושים של האמוראים שביקשו ליישב את הסתירות בין המשניות׳ (והשוו לדרך השונה בה פירש אפשטיין, מבואות, עמ׳ 137 – 138; וראו עוד מוסקוביץ, טרמינולוגיה, עמ׳ 382 -383; מיליקובסקי, סדר עולם, עמ׳ 120). פירושו המסתבר הוא למעשה שיטת בעלי התוספות במספר מקומות. כך למשל שואל התוספות ישנים ביומא (י״ד ע״ב ד״ה ׳מאן תנא׳) כיצד העלה רב הונא על דעתו לומר כי ר׳ שמעון איש המצפה הוא התנא של תמיד, כשדבריו של הלה סותרים במפורש את מסכת תמיד, ומתרץ בשם ה״ר אלחנן: ״כי כן דרך התלמוד וכן מצינו בעירובין בריש פרק חלון (דף עט א) גבי מאן תנא אהלות ר׳ יוסי היא והיו יודעין דמיירי הני תנאי שהן מביאין בהך מילתא והיו סבורים שאמרו בע״א ממה שאמרו וכשנודעה הברייתא בבית המדרש הקשוה על דבריהם ותירצו אמוראים אחרים איפכא״ דהיינו המסורת והעדות, נתפסים בעיני התוספות כדיאלוג בית מדרשי שבו אחד מציע כך ואחד מציע כך. ובאמת התלמוד עצמו מבחין בין ייחוס מסורת לתנא מסוים בעקבות קושיה או תירוץ לבין מסורת אמוראית. כך בסוגיה במסכת שבועות (מ, ב) אומר ר׳ חייא בר אבא תלמידו של ר׳ יוחנן: ׳אלא, הא מני? אדמון היא, ולא דחויי מדחינא לך, אלא תלמוד ערוך הוא בפיו של ר׳ יוחנן: הא מני? אדמון היא׳. דהיינו ר׳ חייא בר אבא מבחין היטב בין תירוץ שנועד להעמיד מקור (מוקשה לרוב) כשיטת יחיד מכוח סברה לבין ׳תלמוד ערוך׳ שעליו אפשר יותר לומר כי הוא ׳מסורת קבועה׳ לפיו מקור זה או אחר הוא משל תנא מסוים. ניתן להתלבט עדיין מה פשר אפיון העמדת הברייתא כ׳תלמוד ערוך׳ האם הכוונה היא שר׳ יוחנן ייחס את הברייתא לאדמון לא בשל הקושי לייחסה לר׳ גמליאל אלא כמימרה עצמאית (כהבנת הרישא בסוגיה) או שמא ר׳ יוחנן מסר את הברייתא מראש כשמועה של אדמון. מעניין לציין כי ר׳ יוחנן עצמו השתמש בלשון זו של ׳תלמוד ערוך׳ ביחס לתנאים שקדמו לו (למשל מנחות סו ע״ב). אמנם ראו התייחסותו הסקפטית של פרידמן הן לייחוס מימרת ר׳ יוחנן ביחס לתנאים לר׳ יוחנן עצמו והן ל׳תלמוד ערוך׳ של ר׳ יוחנן עצמו המיוחס לו על ידי הבבלי לדעת פרידמן (פירדמן, הוספה, עמ׳ 112 – 113 ושם הע׳ 32).

[483] ׳מילין הצריכין לרבנן׳ – דהיינו העמדות הייחודיות, המוקשות שבמסכת (אלבק, מבוא למשנה, עמ׳ 86-85; עמ׳ 264; הנ״ל, משנה, קדשים, עמ׳ 291; ברנדס, כללי הפסיקה, עמ׳ 173 הע׳ 23. וראו גם ניוזנר, תמיד, עמ׳ 112; בן-ארי, זכרון, עמ׳ 137-138). או להפך שיש מקומות מועטים במסכת שאינם מיוחסים לאותו תנא.

[484] על זמן פעילותו של ר׳ שמעון איש המצפה ראו הספרות והדיון לעיל הע׳ 469.

העובדה שאין אף הלכה או דרשה המובאת בשמו של ר׳ שמעון איש המצפה מקשה לראות בו תנא רגיל שפעל בבית המדרש ביבנה. קל להסביר את הבאת שתי ההלכות המיוחדות בשמו כביטוי לעובדה שחכם זה שנה איזשהו ׳סדר תמיד׳ דומה לזה שמופיע לפנינו במסכת תמיד בהלכה אחת ושונה ממנו באחרת.

מנחם כהנא רמז לאפשרות כי יש התאמה בין המשנה הקדומה מדבי ר׳ ישמעאל, העוסקת במקום שחיטת התמיד ומצוטטת בספרי במדבר קמב [כהנא, עמ׳ 477-476]) לבין שיטתו של ר׳ שמעון איש המצפה ואם כן הרי לפנינו חלק נוסף מסדר תמיד זה.[485] גם אם נפקפק ב׳מסורת׳ האמוראית על ייחוס ׳מסכת תמיד׳ לרשא״ה ונראה בה תירוץ אד-הוק ולא מסורת, הרי הנחת המוצא של הסוגיה הבבלית והירושלמית, היא שלמסכת תמיד יש <u>מחבר אחד</u>, בניגוד לשאלות ׳מאן תנא׳ הרגילות בתלמוד המוסבות על הלכה מסוימת או משנה מסוימת,[486] שאלת ׳מאן תנא׳ ביחס למסכת תמיד מוסבת על המסכת כולה.[487] לתלמודים יש הנחת מוצא ייחודית ביחס לתמיד

---

[485] ראו פירושו לספרי חלק ד, עמ׳ 1180-1179, ושם הע׳ 59. כהנא שם סתם ולא פירש. והדברים מתבססים על התכתבות בנושא איתו. בנוגע לקדמותה של המשנה המצוטטת בספרי ראו כהנא, מיכן אמרו, ושם עמ׳ 44-41. המשנה שבספרי קובעת כי תמיד של שחר היה נשחט על קרן מזרחית-צפונית בניגוד לדין המשנה (תמיד ד, א) לפיו תמיד של שחר נשחט על קרן צפונית מערבית. ציטוט הדין בספרי בלשון ׳מיכן אמרו׳ מהווה רמז לקיומו של סדר תמיד חלופי לזה של המשנה. וכהנא העיר כי ייתכן ששיטתו של רשא״ה בנוגע לסדר דמי מתן הדמים מתאימה דווקא למשנה מדבי ר׳ ישמעאל המצוטטת בספרי שהרי אם נניח כי רשא״ה דגל בשיטה ההלכתית המופיעה במשנה שלנו יוצא כי הכהן צריך ללכת מקרן צפונית-מערבית אל קרן מזרחית צפונית לתת שם מתנה אחת ואחר לחזור על עקבותיו(!) חזרה לקרן צפונית מערבית שממנה בא ולהמשיך לקרן מערבית דרומית. מאידך, אם נניח שרשא״ה אחז בשיטה המופיעה בספרי הרי מסלול ההליכה הגיוני – נתינת מתנה ראשונה במקום ממנו בא הכהן, והמשך הליכה משם לקרן צפונית מערבית ואחריה לקרן מערבית דרומית. אם השערתו נכונה נמצא כי יש לפנינו שתי ׳משניות׳ המכילות דין ונוסח שונה של סדר התמיד, אחת מצוטטת בתוספתא ואחת בספרי והן מתאימות זו לזו. מצב זה רומז לאפשרות שאכן לרשא״ה היה סדר תמיד שלם משלו.

[486] ולכן הגמ׳ לא תקשה ממקור אחר במסכת על העמדת משנה כתנא פלוני. וראו אפשטיין, המדע, עמ׳ 14; ברנדס, כללי הפסיקה, עמ׳ 172-171 ושם הפניות בהערה 13; מיליקובסקי סדר עולם, א, עמ׳ 120. ומעין זה כתב כבר רבי יעקב יהושע פאלק (׳הפני יהושע׳) בסוגייתנו: (יומא יד ע״ב): ׳...נמי יש לתמוה דאטו משום דר״ש איש המצפה פליג בחדא מילתא במסכת תמיד פליג אכולהו מסכת אף מאי דלא אדכר בהאי ענינא <u>וסוגיא זו לא מצינו בש״ס׳.</u>

[487] נראה כי הסוגיה הבבלית הבינה שכאשר אמורא מייחס משנה אחת במסכת יומא ותמיד הרי המסכת כולה צריכה להתאים לשיטתו. דהיינו ׳מאן תנא יומא׳, ׳מאן תנא תמיד׳ –מי שנה את המסכת הזו, כולה כאחת. אלבק טען כי ייחוס תמיד לר׳ שמעון איש המצפה אין פירושו ייחוס ה׳מסכת׳ (דהיינו סתמה) אלא ייחוס העמדות הייחודיות (שיטות היחיד) שבה (אלבק, מבוא למשנה, עמ׳ 86-85; עמ׳ 264; הנ״ל, משנה, קדשים, עמ׳ 291). אפשטיין פירש כי משמעות הסיוג של ר׳ יעקב בר אחא בירושלמי את ייחוס המסכת לרשא״ה: ׳ולא כולה אלא מילין צריכין לרבנן׳ הוא כך: ׳לא כולה׳ – לא כל המסכת של ר׳ שמעון, אלא ׳מילין צריכין לרבנן׳ – היינו יש בה מקומות, מעטים, בהם המסכת אינה אוחזת בדעתו של התנא המחבר – ר׳ שמעון (). ברנדס פירש: ׳ולא כולה׳, ׳לא כל המסכת היא של ר׳ שמעון אלא ׳מילין צריכין׳ – היינו הסתמות המוקשים ה׳צריכים׳ לחכמים מועמדים כשיטתו. דהיינו רק דברים שהיה צורך להעמידם כר׳ שמעון איש המצפה יש לומר שהם ממנו אבל אם אין הכרח לכך והמשנה תואמת את משנת יומא אפשר לייחסה למשנתם של חכמים אחרים׳ ברנדס, כללי הפסיקה, עמ׳ 173 הע׳ 23. וראו גם ניוזנר, תמיד, עמ׳ 112; בן-ארי, זכרון, עמ׳ 138-137. אמנם, יש לתהות שהלא הבבלי והירושלמי מייחסים באותו הסגנון את מסכת מידות לר׳ אליעזר בן יעקב. האם כוונתם שהמסכת כולה או רובה היא משלו? והלא הוא מוזכר בשמו 5 פעמים בתוכה! כמו כן יש סתירות בין שיטתו ל׳סתם׳ המסכת. כך, ראב״י קובע כי כהן בעל קרי הולך במסיבה תחת החיל ויוצא בשער טדי (מידות א, ט). משמעותה של קביעה זו היא ששער טדי שימש כשער יציאה לכוהנים טמאים. ולכאורה הדבר סותר את קביעת סתם המשנה כי ׳טדי מן הצפון לא היה משמש כלום׳ (מידות א, ג). ראו הערתו של מלמד אצל אפשטיין, תנאים, עמ׳ 138 הערה 32; בן-ארי, זיכרון, עמ׳ 143. בן-ארי טען כי ר׳ אליעזר בן יעקב מאופיין בכך שמשנתו ׳קב ונקי׳ (אדר״נ נו״א יח ומסורת דומה בבבלי יבמות מט ע״ב – ליחס ביניהם ראו הנ״ל, שם, הע׳ 203), משמעות הביטוי היא ׳מועטת ואיכותית׳ (סוטה ג, ד; בבלי בבא מציעא לח ע״א). לכאורה יש לגזור מכאן כי תנא זה התאפיין במיעוט מסורתיו ובאיכותן, קביעה שאינה עולה בקנה אחד עם ייחוס מסכת שלמה מתוך הש״ס אליו (בן ארי, זיכרון, עמ׳ 145. וראו גם ברנדס, כללי פסיקה, עמ׳ 216-214) טענתו של בן-ארי לכאורה ליתא שהלא מימרא זו מתייחסת אל ראב״י השני (שהלא אפיון משנתו מצוי במאמר של איסי בן יהודה במסגרת חכמי דור אושא: ר׳ מאיר, ר׳ יהודה, ר׳ יוסי, ר׳ יוחנן בן נורי וכו׳. ואילו התנא של מידות הוא ראב״י הראשון. (בן-ארי עצמו כפר בעמדתו של אפשטיין כי שני ראב״י הוו אך ראו לעיל הערה 337 שם הראיתי כי הצדק אפשטיין). אפשטיין התמודד עם קושיה זו, אך התמודדתו מסבירה רק 3 מתוך הופעות אלו של ראב״י במסכת, וגם הסבר זה אינו

(ולחיבורים דומים לה כגון יומא) כי המסכת כולה אמורה 'להתיישר' וכל הלכותיה אמורות להתאים זו לזו.[488] הנחה זו נובעת מכך שתמיד (ויומא) הן 'סדר' ולא 'מסכת', היינו סיפור אחד של רצף מעשים שיש היגיון בהנחה כי מי ששנה את ראשיתו של הסיפור אחראי לאחריתו.[489] משום כך גם אם ייתכן שחלו במסכת שינויים מסויימים במשך הזמן על ידי תנאים מאוחרים,[490] הרי הקוהרנטיות של סיפור התמיד, תלות כל פעולה בקודמתה, המינוח האחיד המקיף את המסכת והאמצעים הרטוריים החוזרים לאורך כל פרקיה, מלמדים כי אפשר לדבר על סדר התמיד, בניגוד לרוב מסכתות המשנה, כעל חיבור אחיד ולא כעל חיבור רב שכבתי.

חיבור אחיד זה קשור בעיני ר' יוחנן לתנאים שפעלו בדור יבנה ואף עם עמדתו היא תירוץ מדעתו הרי מצאנו אצל החכמים אותם מזכיר ר' יוחנן עיסוק מפורט בנושאים אלו בדיוק, עיסוק שייתכן ומלמד על כך שהם שנו את סדר התמיד שלפנינו או חיבור דומה לו.

יש אפוא לדחות את דבריהם של אלבק וניוזנר שטענו כי זיהוי מחברו של קטע אחד במסכת תמיד לא יכול להעיד על הכלל.[491] הנחתם בוודאי נכונה, כפי שיסכימו הכל, ביחס לרוב מסכתות הש"ס, אך לא ביחס לתמיד. לכן גם אם תהיה זו יומרה לשאול 'מאן תנא' את תמיד שלפנינו, נוכל לפחות לנסות ולהשיב על השאלה אימתי נשנתה המסכת או לפחות רובה הגדול ולומר כי הראיות החלקיות (והלא מספיקות) שהובאו עד כאן רומזות כי התשובה לשאלה מונחת בפעילותם של החכמים בני דור יבנה.[492]

הכרחי. ראו אפשטיין, תנאים, עמ' 31-32; בן-ארי, זיכרון, עמ' 138-139. וראו לאחרונה דיונו המקיף של מיליקובסקי הפותר את הקושיות השונות בכך שר' אליעזר בן יעקב הוא 'מוסר' המסכת ולא 'מחברה'.

[488] לכן התלמוד מקשה כיצד אפשר לומר שר' שמעון איש המצפה הוא בעל הסדר שבין קטורת לנרות האמור בתמיד והרי בדין סדר מתן דמי התמיד ר' שמעון שונה אחרת מהמסכת. הנחת המוצא היא כי למסכת כולה יש מחבר אחד. ראו מיליקובסקי, סדר עולם, א, עמ' 120. כך הכוונה כנראה גם ב: 'אהלת' (בב' עירובין עט, א); 'מידות' (יומא טז א) המיוחסת לראב"י; 'סדר עולם' (בבלי יבמות, פב ע"ב) לר' יוסי; 'כריתות' (בבלי כריתות, ג ע"ב) המיוחסת לר' עקיבא. אבל ראו ביאורו המקורי של הפני יהושע (יומא י"ד ע"ב ד"ה 'מאן תנא') הטוען כי נקודת המוצא לקושיות אינה ההנחה שהמסכת כולה היא של מחבר אחד. הקושיה מתבססת לדעתו על זיקה הלכתית שיש בין סדר העבודות וסדר מתן דמים ('אין מעבירין על המצוות'). פירושו של ה'פני יהושע' מבריק אך לא מסביר, להבנתי, את המשך הסוגיה הממשיכה את ההנחה כי לכל אחד מהחיבורים (גם תמיד וגם יומא) יש מחבר אחד.

[489] והשוו רש"י יומא טו ע"א ד"ה 'רישא וסיפא': 'דכל מסכת זו כמשנה אחת שעסוקה כולה בסדר כמות שהן הפסוקים סדורין והלכין'.

[490] אפשטיין, מבואות עמ' 29-31; הנ"ל, המדע, עמ' 13.

[491] ניוזנר, תמיד, עמ' 105; ושם עמ' 110.

[492] ניסיון זה מוצדק מבחינה נוספת. כידוע מסכתות המשנה לא מוזכרות כ'חיבורים' עצמאיים בעלי שמות אלא בתלמודים (וראו רשימת אזכורי מסכתות המשנה בשמן אצל אפשטיין, מבוא, עמ' 989-991). יוצאות דופן הן מסכת כלים ומסכת תמיד המוזכרות בשמן כבר בחתימתן במשנה. מאזכורה של מסכת כלים במשנה (ל, ד) למדו כמה חוקרים כי המסכת הייתה ערוכה כבר בימיו של ר' יוסי האומר 'אשרייך כלים' וכו'. וראו אלבק, משנה, טהרות, עמ' 15; אפשטיין, מבואות, עמ' 127-128. אפשטיין ואלבק אמנם התווכחו על המסקנות שיש להוציא מציטוט זה (האם כלים היא דר' יוסי, או שפרוטו-כלים הייתה לפני ר' יוסי ועוד). לענייננו חשובה העובדה הייחודית כי תמיד נתפסת כחיבור סגור בתוך גוף המשנה ויש בכך רמז נוסף לקדמות גיבושה.

4.2.2 אימתי נתחברה מסכת תמיד

במענה לשאלת זמן חיבורה של המסכת הוצעו במחקר שתי תשובות עיקריות.

לפני כמאה שנה (1919) פרסם לוי גינצבורג את מסתו 'מסכת תמיד – המסכת העתיקה ביותר במשנה', ובה הציע ניתוח לשוני, סגנוני ותוכני של מסכת תמיד, שלפיו קבע את זמנה של המסכת סמוך לחורבן הבית השני. עמדה זו נתקבלה מאז על דעת חוקרים רבים והיא מצוטטת גם כיום כדבר מוסכם.[493] כחמישים שנה לאחר מכן (1970) פרסם הרמן בלומברג ביקורת על המתודולוגיה של גינצבורג, שעליה חזר יעקב ניוזנר (1980) שקבע את זמנה של המסכת לדור אושא.[494] הוויכוח בין שתי העמדות מבוסס למעשה בעיקר על שלושה שיקולים: זיהוי תמיד עם רשא"ה, שבו דנו בפרק הקודם; תיארוך על סמך המרקם הלשוני; ותיארוך על סמך סגנונה של המסכת:[495]

---

[493] ככל שאני יודע הראשון שטען לקדמותה של מסכת תמיד היה ר' נחמן קרוכמאל שבספרו מורה נבוכי הזמן (עמ' רכד) שהתפרסם בשנת 1851 עמד על לשונה הקדומה של המסכת ותיארך אותה לזמן שלפני רבן גמליאל הזקן. עמדה קרובה הביע רד"צ הופמן בספרו 'המשנה הראשונה ופלוגתא דתנאי' (1882). וראו גם פרנקל, דרכי משנה, עמ' 16. על כל פנים גינצבורג היה הראשון שערך מחקר מפורט מיוחד למסכת תמיד ואת הטענות שחלקן הושמעו לפניו כהשערות בלבד ביקש לאשש על ידי בדיקה מקיפה ומסודרת. חלק ממסקנותיו התקבלו על ידי אפשטיין (ראו מבואות, עמ' 28-31) וספראי שטען כי ה'ניסוח האחרון' של המסורות העתיקות הנוגעות למקדש שייך 'לדורות האחרונים של הבית' ספראי, בימי הבית, עמ' 36 (מובן שיש פער עקרוני בין מחקרים אלו, אך על כל פנים אפשטיין, למשל, קיבל את הטיעון הלשוני של גינצבורג ואת הזיהוי של המסכת עם רשא"ה גם אם חלק על שאלת היקף תוספות העריכה שבתוכה. ואכמ"ל). גם כיום, בהשפעת גינצבורג ואפשטיין, חוקרים שונים רואים ב'תמיד' את אחד מתיאורי המקדש הקדומים. ראו גולדברג, משנה, עמ' 216; ספראי, ירושלים, עמ' 139; בר-אשר, רושמי לשון, עמ' 60-61.

[494] בלומברג, תמיד; ניוזנר, תמיד. מאמרו של ניוזנר דומה לזה של בלומברג אך ארסי יותר וקשה לי לחלוף על פניו בלא להתייחס למקצת החרפות שיש בו ניוזנר פתח את מאמרו בגינוי כנגד אפשטיין, שלדעתו חזר על מסקנותיו של גינצבורג ללא התייחסות לגינצבורג וללא תוספות משמעותיות. דהיינו לדעתו אפשטיין 'גנב' את עבודתו של גינצבורג (ראו ניוזנר, תמיד, עמ' 98). זה אינו אמת. אפשטיין מציין למאמרו של גינצבורג <u>בכותרת</u> לפרקו העוסק בתמיד (המדע, עמ' 12) ומפנה לדברי גינצבורג ארבע פעמים בפרקו הקצר שבמבואות (עמ' 29, הע' 30; עמ' 30, הע' 31; שם הע' 39 ובגוף הדברים בעמ' 31). שנית, אפשטיין אמנם לא טען דברים הפוכים מגינצבורג אך עמדותיו שונות משל גינצבורג: הוא חלק על הגדרת תהליך העריכה של המסכת וההבחנה בין מקור לתוספת (מבואות, עמ' 30, הע' 39) ועל תיאורכה של המסכת. זאת לצד תרומות לשוניות והערות נוספות אחרות. תיאור מכלול זה כ: 'and with astonishingly few allusion to Ginzberg's article, Y. N Epstein accepted and repeate Ginzberg's data and conclusions, restating them with no important additions' הוא שקר מכוון או חוסר הבנה של עבודתו של אפשטיין. מפתיע לראות האשמה שכזו במאמר שחציו הוא חזרה חסרת משמעות על טענותיו של הרמן בלומברג וחציו שימוש במחקרו המקורי של גינצבורג כדי ללהטט במסקנותיו ולהופכן על ראשן מתוך ראיות המוצגות באופן מניפולטיבי. טענה מרכזית נוספת של ניוזנר היא העתקה מאלבק, אך כאן באמת ללא ציון שמו. כשניוזנר מבקש לתקף את דעתו כי המרחב שבו התחברה המסכת הוא 'אושא' הוא מונה את השמות המוזכרים במסכת ומזכיר בתוכם את מתיה בן שמואל ור' אליעזר בן יעקב וכותב כי אחד מהם בוודאי היה מאושא. באמצעות רטוריקה זו הוא מתעלם מזה שמתיה בן שמואל מוכר משקלים ה, א כממונה שפעל בזמן הבית וכן מתעלם מהמחקר המורכב אודות זהותו של ר' אליעזר בן יעקב. כאשר ניוזנר מאשים את גינצבורג על כך שזיהוי המסכת עם ר' שמעון מסתמך על פיסקה אחת בלבד המזוהה עימו בתוספתא (עמ' 107) הוא טוען טענה הגיונית (שכבר טענה לפניו חנוך אלבק), אך הוא מתעלם מאופיה הייחודי והקוהרנטי של מסכת תמיד (שכולה סיפור רציף) שגרם לתלמוד לראות בזיהוי משנה בודדת עם תנא מסוים עדות לזיהוי המסכת כולה. על נקודה זו עמד בפירוט אפשטיין, אלא שניוזנר התעלם מדבריו. ניוזנר העיר על טעותו של גינצבורג בנוגע למסורת האמוראית על חיבור תמיד. גינצבורג מביאה בשם ר' יוחנן וניוזנר כותב כי מדובר בר' הונא (תמיד, עמ' 112) ומאשים אותו בהחלפת השיטות. אלא שגינצבורג מפנה הן לבבלי והן לירושלמי ובירושלמי המסורת מובאת בשם ר' יוחנן.

[495] בהקשר זה אינני חוזר בפירוט על הצעותיהם של כמה חוקרים מוקדמים, שתיארכו את המשניות העוסקות במקדש ובכללן תמיד לפי תוכנן. דוגמה לכך היא הצעתו של זכריה פרנקל, שסבר כי משניות המקדש יצאו מחוגי הכוהנים בזמן הבית (פרנקל, דרכי משנה, עמ' 16) על סמך היעדר מחלוקות הבתים בנושאים אלו [שם, עמ' 55] מה שמלמד להבנתו כי הדינים יצאו מפי חכמי הכוהנים 'כל ימי היות הבית על מכונו' [עמ' 60]). דוגמה נוספת היא עמדתו ההפוכה של יצחק אייזיק הלוי ב'דורות הראשונים', שטען כי בניגוד לרוב המשנה (מימי כנסת הגדולה) דווקא מסכתות דוגמת תמיד ויומא 'לא בא ביסוד המשנה' על סמך ההנחה שדברים המסורים ל'כוהנים הזריזים' אין צורך להעלותם על הכתב ולכן רק כאשר 'חרב המקדש, וכל המעשים עצמם גם הם לא היו חיים עוד אז שב הדבר להכרח גמור לסדר גם את כל זה' (י"א הלוי, דורות הראשונים, חלק א כרך ה' עמ' 79-81). טיעונים עתיקים אלו יש בהם הנחת המבוקש. החוקר מניח השערה היסטורית כלשהי אודות הטעם שבעיסוק בדינים מסוימים ולאור השערתו מתארך את המקור, ואחר כך לעיתים נסמך על התיארוך ומנתח מבחינה היסטורית את המקור עצמו.

הנימוק הלשוני: גינצבורג, אפשטיין, בר-אשר ומישור עמדו על כך שמסכת תמיד מכילה ביטויים השייכים לכאורה לרובד לשוני קדום יותר מזה המשתקף בלשון המשנה,[496] ולאור זאת קבעו כי המסכת נוסחה בזמן מוקדם יותר משאר חלקי המשנה.[497] כנגד קביעה זו העיר בלומברג כי אין ספק שמסכת תמיד ייחודית מבחינת לשונה וסגנונה, אך ייחודיות זו אינה ראיה לעתיקותה שהרי שימוש בלשון ארכאית (ובסגנון נארטיבי) יכול לנבוע ממגוון סיבות רטוריות ולאו דווקא מרקע כרונולוגי מוקדם, או כהגדרתו של בלומברג: 'The text is different: the dating remains unproven'.[498] ישי רוזן צבי התייחס באופן כולל לתופעה של שימוש בלשון ארכאית בתיאורי הטקס שבמשנה וטען כי אין לראות ב'לשונות הארכאיים' אינדיקציה ל'ריבוד הארכיאולוגי' של המשנה, אלא ביטוי ל'ריבוד הרטורי' של התנאים, דהיינו שימוש מכוון בלשון עתיקה כאשר מתארים טקסים עתיקים.[499] איני יכול לשלול את ההגיון שיש בספק שהטיל רוזן-צבי בשיקול הלשוני כאינדיקציה לתיארוך המסכת, אך אני מבקש להדגיש את ההבחנה בין ציטוטים גלויים של פסוקים מהמקרא או רמיזות אינטרטקסטואליות (אלוזיות) למקורות מקראיים, שנעשות באמצעות שיבוץ מכוון של לשון מקראית בתוך הטקסט המאוחר המבוטא בלשון חכמים, לבין שימוש אגבי ואולי טבעי יותר בשפה מקראית. קל לייחס שיבוץ של מטבע לשון מקראי לאינטרטקסטואליות רטורית – דהיינו יצירת זיקה מכוונת בין טקסט נתון לטקסט קדום יותר, המבוססת עם היכרות המוען והנמען עם הטקסט הקדום המצוטט.[500] ואכן חלק מהלשונות הארכאיים שבתמיד הם ביטוי לתופעה זו. כך, לדוגמה, התייחס מישור לתופעה הייחודית של קיום ה"א היידוע אחר ב,כ,ל בתמיד (ג, ז) והבלעת הנו"ן הסופית של מילת היחס 'מן' במשפט: 'נטל את המפתח ופתח את הפשפש, ניכנס **לה**תא **ומה**תא להיכל'. תופעה זו מאפיינת את העברית של שלהי ימי בית שני ולא את לשון חכמים, שבה היה נאמר 'מן התא' ולא 'מהתא' ולמעשה לא היו משתמשים במילה 'תא' שהוחלפה בלשון חכמים במילה לשכה. מישור סבר שעיונו מתקף

[496] טענה זו העלה לראשונה רנ"ק: קרוכמאל, מורה נבוכי הזמן, עמ' רכד. פיתח אותה גינצבורג, שאסף באופן שיטתי את ה'ניבים וביטויים קדומים' המעידים, לדעתו, על כך ש'מסדר' המסכת חי 'לפחות דורות לפני רבי יהודה הנשיא' (גינצבורג, תמיד, עמ' 46-50). אפשטיין (מבואות, עמ' 28-31) קיבל חלק ממסקנותיו של גינצבורג והרחיב מעט את רשימת הביטויים ה'ארכאיים'. בדרך זו המשיכו מישור, מייחודי הלשון, עמ' 331-332; בר אשר, רושמי לשון עמ' 60-61.

[497] גינצבורג, תמיד, עמ' 46-50; אפשטיין, מבואות, עמ' 27-31; בר אשר, רושמי לשון, עמ' 60 ('מחצית השנייה של המאה הראשונה לספירה בסמוך לחורבן הבית').

[498] בלומברג, תמיד, עמ' 111. וראו שם דיונו בעמ' 108-113.

[499] רוזן-צבי, כיוונים חדשים, עמ' 245; שם, עמ' 243. וראו גם: סימון-שושן, הלכה למעשה, עמ' 62; פורסטנברג, טהרה, עמ' 4; כהן, זכרונות, עמ' 57-58.

[500] דוגמ' מפורסמת, שמרבים להביא בהקשר לדיונים אודות לשון המקרא במשנה, היא המשנה במסכת פאה (ב, ב), הדנה במעמדם של 'כל ההרים אשר במעדר יעדרון' לעניין הגדרת שדה ומשתמשת בביטוי השאול מישעיהו (ז, כה). אין במובאה זו עדות לעתיקותה של המשנה, אלא רק עדות לכך שהתנא ששנה את ההלכה החליט, מסיבה כלשהי, לצטט ביטוי מקראי. לסוגים השונים של רמיזה אינטרטקסטואלית במשנה ראו סקירת הספרות בהקדמתו של יחיאלי, אינטרטקסטואליות. דוגמא יפה, גם אם גבולית, ללשון מקרא המשולבת בתיאור טקס הראה בר-אשר בראש השנה א, ט, שם משתמשת המשנה בלשון 'לקח' המקראית (לגבי נטילה בידיים ולא לגבי קניין) ולא ב'נטל' המאפיינת את לשון חכמים, ותהה (שם, הע' 13) אם יש כאן שימוש מכוון בלשון המקרא (שמו"א כד, יא).

את מסקנת אפשטיין על אודות זמנה הקדום של המסכת,[501] אך קביעתו נסתרת מיניה וביה, שהרי הוא עצמו העיר כי התופעה שעליה עמד מושפעת במישרין מפרשת המקדש שביחזקאל (מ, א-עד; מג, יז).[502] אם כן, נראה יש לדחות את מסקנתו מתוך עיונו, שהרי כשם שיש בתמיד ציטוטים גלויים מיחזקאל (תמיד ג, ז), כך יש כאן ציטוט סמוי יותר ואין בכך עדות לרובד הלשוני המשתקף אלא על הדהוד כפול של הלשון המקראית (הן במונח והן בתחביר).

אמנם, גינצבורג, אפשטיין, מישור ובר-אשר לא אספו רק מטבעות לשון ארכאיים המבטאים אינטרטקסטואליות מכוונת. חלק מדוגמאותיהם הן מקרים שבהם מדובר בפועל בודד שמופיע בהטיה המאפיינת רבדים לשוניים קדומים יותר משפתם של חכמים. לדוגמה, בר-אשר התייחס לשימוש בפועל 'החל' ('החלו מעלין באפר' תמיד ב, ב; וגם שם, ג; ו, א) המקראי ולא ב'התחיל' החז"לי. כפי שהעיר בר-אשר בתמיד מופיעה גם הלשון החז"לית 'התחיל' (ו, ג). כיצד, אפוא, יש להבין את השימוש המתחלף בפועל? כיוון שקשה להניח כי מדובר בתרכובת מקורות,[503] אפשר להסביר, על פי גישתו של רוזן-צבי, כי השימוש בהטיה העתיקה הוא חלק מארכאיות כללית החופפת על פני הטקס. אך לפי גישה זו אנחנו נותרים ללא מענה לשאלה מדוע במקום אחד בחר התנא להתנסח כך ובמקום אחר לא. מקושיה זו, כמובן, לא עולה ראיה פוזיטיבית לכך שההטיות הארכאיות הן בהכרח אינדיקציה כרונולוגית, אך נראה לי שפשוט יותר ללכת בעקבות בר-אשר ולראות בתשלובת הפעלים שיקוף של שלב ביניים לשוני, דהיינו ביטוי למצב היסטורי ולא רק לרטוריקה.

ניוזנר העלה שני שיקולים לטובת איחורה של תמיד. את הטיעון הראשון בנה על סמך ההערות המשולבות בגוף הסיפור הסתמי של תמיד (ג, ב; ג, ח; ה, ב; ז, ב). לדעתו, כיון שניתן לזהות כמה מהתנאים שדבריהם משולבים במסכת כבני דור אושא, הרי הדבר רומז כי בזמן זה חוברה המסכת.[504] את הטיעון השני, בנה ניוזנר על סמך אוסף ההפניות שבחיבורו של גינצבורג אל המקומות שבהם 'סתם תמיד' עומד בניגוד להלכה המופיעה במקומות אחרים בספרות חז"ל בכלל. לדעתו, מכיוון שההלכות הללו מיוחסות לחכמים בני דור אושא או חכמים מאוחרים מהם, הרי סביר שאז (דהיינו לאחר שנת 140 לס') נוצרה גם מסכת תמיד העוסקת בנושאים דומים.[505]טיעון זה אינו נכון לדעתי שהרי שלוש מתוך ארבע ההערות המופיעות בתמיד מיוחסות

---

[501] מישור, מייחודי לשון, עמ' 331.

[502] שם, עמ' 332.

[503] ראו מנגד גינצבורג, תמיד, עמ' 55-56. לא מצאתי שום ראיה לדבריו. אעיר, כי ההנחה שמקושיה בתוס' אפשר להניח כי משנה מסוימת (שנמצאת בכל כתבי היד) לא הייתה חלק מנוסח המשנה הקדום, היא מתמיהה. ולעצם העניין - לאור הקוהרנטיות של סיפור התמיד וזיקתה של משנה זו לאשר לפניה ולאחריה זו הנחה קשה.

[504] ניוזנר, תמיד, עמ' 101; וגם הנ"ל, קודשים, עמ' 196.

[505] ניוזנר, תמיד, עמ' 103; הנ"ל, קודשים, עמ' 197.

למתיה בן שמואל, שהיה אחד הממונים במקדש;[506] ללעזר בן דלגיי,[507] המציג את עצמו בגוף דבריו כבן הדור שאחר החורבן;[508] ולר׳ אליעזר בן יעקב, שניוזנר מניח כי הוא בן דור אושא, אך נראה לי שמדובר בר׳ אליעזר בן יעקב הראשון שפעל בדור יבנה.[509] רק מסורת אחת מיוחסת לר׳ יהודה, תנא בן דור אושא, והיא מופיעה במשנה היחידה שניתן לקבוע בביטחון כי היא מועתקת אל תוך תמיד ואיננה חלק מגוף המסכת.[510] אם כן, הטענה כי ההערות הן ׳אושיאניות׳ היא אינה נכונה,[511] וגם אם היה בה ממש אי אפשר לבסס עליה תיארוך, שהרי סביר לא פחות, ולטעמי יותר, לקבוע כי התנאים בני דור אושא מעירים ומגיבים לסיפור שקדם להם בדור או שניים.[512]

גם הטיעון השני של ניוזנר, שיש לתארך את המסכת על סמך הנימוק כי הנושאים המופיעים בתמיד נבעו מההגות וההלכה של בני דור אושא, לא מובן לי. נושא מרכזי בתמיד, כמו סדר איברי התמיד, מובא במשנת יומא בשמו של ר׳ יהושע, בן דור יבנה, ונידון כבר לפניו בספרות הבית השני.[513] התייחסות לדין העצים מופיעה בשמו של ר׳ אלעזר ועיסוק בנושא זה ניתן לראות כבר גם בכתב לוי, ספר היובלים ועוד.[514] ולכן אין בסיס לדעתי לשיוך של מסכת תמיד לדור אושא על סמך טיעון זה.

---

506 ׳והערתו׳ כביכול היא למעשה חלק מתיאור הווי המקדש ראו לעיל הע׳ 431.

507 בדפוסים ׳אליעזר בן דגלאי׳. בק: ׳לעזר בן דלגיי׳. פ: ׳לעזר בן דלגיי׳.

508 שהרי הוא מספר כי ׳עזים היו לבית אבא בהרי מכבר והיו מתעטשות מריח פיטום הקטרת׳. נניח לטיבה של מסורת משונה זו, אך ברור שהמספר חי בדור שאחר החורבן (וכך אלבק, מבוא למשנה, עמ׳ 222).

509 לעיל הערה 337.

510 את הטיעון הבסיסי כבר העלה גינצבורג, תמיד, עמ׳ 57. ושוב אפשטיין מבואות, עמ׳ 29. וראו דיונו המקיף של הנשקה, תפילת כהנים, עמ׳ 66-67.

511 ניוזנר מציין רק את זמנם של התנאים בני דור אושא ומתעלם משאלת הזהות של ר׳ אליעזר בן יעקב (אני מניח שהיא מוכרת לו). הרושם הנוצר מקריאת דבריו הוא ששני תנאים הם בני דור אושא והאחרים – איננו יודעים.

512 ביקורת כזו העלה שעיה כהן באופן כללי כלפי דרך לימודו של ניוזנר את המשנה ראו כהן, המשנה, עמ׳ 53.

513 ראו המקורות המוזכרים בהערות 481 ובעיקר המקורות שבהערה 728.

514 (תוספתא מנחות (צוקרמאנדל) ט, יד וראו להלן.

4.2.3 הקדימות היחסית של תמיד בקורפוס המשנה

הראיה הטובה ביותר לקדמותה ואולי אף למעמדה של מסכת תמיד עולה לדעתי מ מספר המקומות שבהם המסכת מצוטטת בתיאורי המקדש ובמקורות נוספים במשנה. כידוע, למספר משניות, חלקי משניות ולעיתים משפט בודד, המופיעים בתמיד, יש מקבילות במסכתות אחרות בש״ס, כשהזיקות ההדוקות ביותר קיימות בין תמיד למידות וליומא.[515] תיאורטית קשה להכריע האם תמיד שאלה מהמקור האחר, הוא שאל ממנה, או ששניהם נשענו על מקור שלישי קדום. אפשטיין קבע בקיצור כי ׳מידות השתמשה הרבה בתמיד׳,[516] וכי ׳התנא׳ של יומא ׳השתמש בתמיד׳.[517] בניגוד אליו אברהם וולפיש שאל ׳מדוע ראה עורך המשנה לנכון לפתוח את שתי המסכתות באופן דומה?׳.[518] שאלתו של וולפיש מתבססת על הנחה כי <u>המשנה המשותפת</u> המופיעה בשני המקורות יצאה מתחת יד עורך אחד, שביקש לפתוח כך את שתי המסכתות. מכיוון שכך, הוא שאל מדוע המשנה בתמיד העוסקת בשמירת המקדש <u>משמיטה</u> את תיאור סדרי הפיקוח על השמירה המוזכרים במידות. אפשטיין ביסס את היחס הכרונולוגי בין המסכתות על המסורות המזהות כל מסכת עם תנא מסוים. אני לא אוכל להשען על מסורות אלו משום שאני סבור כי הם אינם מסורות אלא תירוצים אד-הוק של האמוראים (כפי שהראיתי לעיל), ולכן אבקש להוכיח להלן, מגוף המשנה עצמה, כי בין מידות לתמיד מתקיים מעין יחס תוספתאי, היינו שניכר כי מידות אכן השתמשה בתמיד.

4.2.3.1 היחס בין מסכת תמיד למסכת מידות

מכלול הזיקות בין תמיד למידות ממוקד בעיקר בפרק א, העוסק בשמירת הכוהנים.[519] להלן מובאים שני הפרקים כסדרם, תוך הדגשת הקטעים המשותפים.

---

[515] הוספתי מעט על הרשימה שאסף אפשטיין (מבואות, עמ׳ 36, ראו שם שתי הרשימות). תמיד א, א = מידות א, א (עם שינויים); תמיד א, א = מידות א, ח; תמיד א, א = מידות א, ט; תמיד א, ב = יומא א, ח; תמיד א, ג = מידות א, ז; תמיד ג, ז = מידות ד, ב; תמיד ג, ה = מידות ג, ה; תמיד ג, ה = פסחים ה, ט; תמיד ג, ז = מידות ד, ב; תמיד ג, ג. מידות א, ו. תמיד ג, ב = יומא ג, א; משפטים קצרים משותפים: תמיד ז, ג = ביכורים ג, ד ; תמיד ז, ג = פסחים ה,ה; סוכה ד, ט; ה, ד. לעיתים המסכתות השונות מכילות תיאורים זהים (מילה במילה) של מרחבים מסויימים במקדש (בית המטבחיים, שער ההיכל, בית המוקד), לעיתים של פרוצדורות מסוימות (תרומת הדשן, פייסות), ובאופן כללי יש שפה משותפת בין תיאורי המקדש שבתמיד לאחרים גם כאשר תוכן התיאור הוא שונה. ראו לדוגמה האופן הקרוב שבו מתוארת פתיחת העזרה בתמיד ופתיחת שער ההיכל במידות:

תמיד א, ג [פתיחת העזרה]	מידות ד, ב [פתיחת שער הגדול]
נטל את המפתח ופתח את הפשפש ונכנס מבית המוקד לעזרה	נטל את המפתח ופתח את הפשפש ונכנס להתא ומהתא להיכל

דוגמה מסוג אחר יש במסכת יומא. בעיסוקה בתרומת הדשן היא שואלת את הלשון של ׳תמיד׳ בנוגע להשכמת הכוהנים. כפי שהעיר גלזנר (תמיד, עמ׳ 93), מדובר בשתי פעולות שונות גם אם קרובות מאוד בזמנם. מסכת יומא שומרת על הלשון של תמיד למרות שזו במקורה התייחסה לפעולה שנעשתה מעט מוקדם יותר: תמיד א, ב: ׳לא כל העתים שוות, פעמים שהוא בא **מקריאת הגבר או סמוך לו מלפניו או מלאחריו**׳. יומא: ׳בכל יום <u>תורמין את המזבח</u>, **בקריאת הגבר או סמוך לו בין לפניו בין לאחריו** וכו׳.

[516] ראו אפשטיין, מבואות, עמ׳ 36; אלבק, פירוש, עמ׳ 291, הערה 2. והשוו וולפיש, מגמות, עמ׳ 79 -92.

[517] אפשטיין, מבואות, עמ׳ 36.

[518] וולפיש, מגמות, עמ׳ 81

[519] על שמירת הכוהנים ראו המתואר אצל יוספוס, קדמוניות יח 29 (השמירה מתוארת בהקשר לילי בדומה לשמירה שאצלנו); ספראי, עבודת, עמ׳ 375 (שתיאר את השמירה כמעשה ׳יוםי׳ אף שלא כך נראה מתמיד ולא מפילון

תמיד א	מידות א
בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש: בבית אבטינס ובבית הניצוץ <u>ובבית המוקד</u>[520]	
בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות והרובים שומרים שם	והלויים בעשרים ואחד מקום וכו׳ (א) איש הר הבית היה מחזר וכו׳ (ב) חמשה שערים היו להר הבית וכו׳ (ג-ד) שלישי לו <u>בית המוקד</u> וארבע לשכות היו בבית המוקד כקיטונות פתוחות לטרקלין וכו׳ (ה)
	שנים שערים היו לבית המוקד: אחד פתוח לחיל ואחד פתוח לעזרה. אמר רבי יהודה זה שהיה פתוח לעזרה פשפש קטן היה לו שבו נכנסין לבלוש את העזרה (מידות א, ז)
<u>בית המוקד</u> כפה ובית גדול היה מקף רובדין שלאבן וזקני בית אב ישנים שם, ומפתחות העזרה בידם, ופירחי כהונה איש כיסתו בארץ.	
	ומקום היה שם אמה על אמה וטבלא שלשיש וטבעת היתה קבועה בה, ושלשלת שהמפתחות היו תלויות בה. הגיע זמן הנעילה, הגביה את הטבלא בטבעת ונטל את

האלכסנדרוני, על החוקים, א 156). וראו גם רגב, הצדוקים, עמ׳ 355, ושם הע׳ 14. קבלת המפתחות של כוהני המשמר מתוארת אצל יוספוס בנגד אפיון ב, ח 108 [מהדורת כשר, עמ׳ נד]: ׳משהתאספו אלה [אנשי המשמר החדש, ה״מ], בצוהרי היום במקומם, <u>הם קיבלו מידיהם את מפתחות המקדש ואת כל הכלים לפי מספר</u>׳. בפיסקה 105 (נגד אפיון, שם) כותב יוספוס כי ׳כניסת הכוהנים היתה נערכת לפי לוח זמנים קבוע. היה עליהם לבוא בבוקר אל המקדש בהיפתחו, וכן בצוהרי היום כדי להקריב את הקורבנות המקובלים עד נעילת המשנה׳ אפשר להסביר שבפיסקה 105 המתייחסת לכניסה בבוקר למקדש מתאר יוספוס את הכוהנים שעבדו באופן קבוע במקדש ולוח הזמנים שלהם מתואר בפיסקה 105. כוהנים אלו מן הסתם גרו בירושלים והגיעו למקדש בבוקר. אמנם, כוהני משמר, שבהם עוסקת מסכת תמיד, היו מגיעים ב׳ימים מיוחדים להם׳ (שם, 108) ועליהם נאמר כי היו מתאספים בצוהרי היום לצורך קבלת המפתחות. וכמדומני שהתיאור של יוספוס וזה של המשנה מתאימים היטב זה לזה. גם עצם הקביעה כי כניסת הכוהנים למקדש נעשתה ׳לפי לוח זמנים קבוע׳ (105) שנועדה לשבח את המקדש על סדריו הולמת את התמונה שבו נפתחת מסכת תמיד. התאמה נוספת מעניינת שמצאתי בין התיאור שבנגד אפיון לבין זה שבמשנת תמיד קשורה במניין הכלים. בפרק ג משנה ד נאמר ׳נכנסו ללשכת הכלים, והוציאו משם תשעים ושלשה כלי כסף וכלי זהב׳ כבר הירושלמי (חגיגה דף עט ע״ד) נדרש לפשר מספר זה. הראשונים מהרמב״ם ואילך הסבירו שזהו מניינן של הכלים הנדרשים לעבודת היום והאחרונים ניסו כוחם בהצעות שונות אודות מה נכלל במניין זה ומה לא (ראו למשל ייאושו של המפרש האשכנזי ׳ולא איתפרש למה נצרכו כל כך׳ [פוקס, תמיד, עמ׳ 130] ומכתבו של ר׳ מאיר שפירא לגאון הרוגצ׳ובר: http://www.hidush.co.il/hidush.asp?id=16655). על כל פנים עצם המניין מעיד על מעשה של ספירת הכלים ואכן פרוצדורה כזו בדיוק מתאר יוספוס כאשר הוא מתאר את אופן כניסת אנשי משמר לעבודתם בבנגד אפיון ב ח: ׳משהתאספו אלה (אנשי המשמר החדש, ה״מ) בצוהרי היום במקומם, הם קיבלו מידיהם את מפתחות המקדש ואת כל הכלים <u>לפי מספר</u>׳. על דרך השערה אציע כי תיאור בדיקת המקדש שבפרק א משנה ג (׳היו בודקין והולכין עד שמגיעין למקום בית עושי חבתים. הגיעו אלו ואלו אמרו: שלום, הכל שלום׳ מתאר את הימצאותם של כלי השרת במקומם כפי שפירש המפרש האשכנזי האנונימי לתמיד (חסידה, שיטה למסכת תמיד, עמ׳ קצא; והשוו לפירוש האשכנזי האנונימי [כ״י סנקט פטרבורג] שההדיר פוקס, תמיד, עמ׳ 118. בנקודה זו הפירושים כמעט זהים).

[520] שלושת המקומות נמנים ב**פא**,**לנפת**. בכ״י ק מופיע רק בית אבטינס ובית הניצוץ, ו׳בית המוקד׳ חסר. נראה שיש כאן השמטה מפני הדומות והסופר דילג ׳בית אבטינס׳ שבפתיחה ל׳בית אבטינס... היו עליות׳.

	המפתחות מן השלשלת ונעל הכהן מבפנים ובן לוי ישן לו מבחוץ. גמר מלנעול החזיר את המפתחות לשלשלת ואת הטבלא למקומה נתן כסתו עליה, ישן לו (מידות א, ט)
ארע קרי באחד מהם יוצא והולך לו במסבה ההולכת תחת הבירה, והנרות דולקים מכאן ומכאן עד שהוא מגיע לבית הטבילה (תמיד א, א; מידות א, ט)	
ומדורה הייתה שם ובית כסא שלכבוד...ירד וטבל עלה ונסתפג ונתחמם כנגד המדורה בא וישב לו אצל אחיו הכוהנים עד שהשערים נפתחים	רבי אליעזר בן יעקב אומר
עד שהשערים נפתחים	**במסבה ההולכת תחת** החיל
יוצא והולך לו	**יוצא והולך לו** בטדי

השוואה זו מאירת עיניים. מסתבר כי מכלול הקטעים המשותפים בין תמיד למידות הם משנה אחת, רצופה, המתארת את שמירת הכוהנים בבית המוקד. משנה זו מופיעה בשלמותה בתמיד ובמקוטע במידות, כאשר במידות נוספו לקטעים השונים הערות מגוונות. עובדה זו מלמדת כי המשנה המקורית מופיעה בתמיד וכי מסכת מידות פירקה את המשנה הפותחת של תמיד, כדי ליצור ממנה את הפרק הראשון של מסכת מידות כולו.

תמונה זו עולה גם מתוכנה של המשנה. סיפור זה, שמתרחש בבית המוקד ועיקרו שמירת הכוהנים בלילה על מפתחות העזרה בבית המוקד, שייך למסכת תמיד ונשזר עם המשכה העוסק בכוהנים המתעוררים בבית המוקד לצורך תרומת הדשן. גם העיסוק בכהן שאירע בו קרי מתאים היטב לתמיד העוסקת בעבודת הכוהנים ובתנאים לקיומה. לעומת זאת סיפור זה זר למידות העוסקת בעיקרה בארכיטקטורה של המקדש ולא בפולחנו.

בכמה מקומות ניתן להבחין בחספוס שבהעתקת הסיפור מתמיד למידות. לדוגמה, הקטע השלישי המשותף בין המסכתות עוסק נפתח בסיפור: 'אירע קרי באחד מהן'. יש לתהות מי הם ה'הם' שבאחד מ'הם' אירע קרי? בתמיד התשובה ברורה מאליה, שהרי הפיסקה הקודמת תיארה את 'זקני בית אב ישנם שם' ואת 'פרחי כהונה איש כסתו בארץ'. אם כן אחד מהם – מהכוהנים הישנים – אירע בו קרי. לעומת זאת, במידות המשפט המוקדם ל'אירע קרי אחד מהן' עוסק אמנם בשינה, אך זוהי שנתו של הלוי היחיד 'ובן לוי ישן לו מבחוץ'. שנתם של זקני בית האב

מוזכרת במידות משנה קודם לכן. ברור אם כן כי הנוסח הרציף של תמיד הוא הנוסח הקדום והנוסח של מידות הוא התאמה של משנת תמיד לצרכיה של מידות. כך תיאור שמירת הכוהנים, שבמקורו היה חלק מ׳סדר התמיד׳ הופך להיות כלי לתיאור שערי המקדש – תיאור הרלוונטי לנושאה של מסכת מידות. התאמה זו נעשית באמצעות חוליית החיבור ׳והלווים בעשרים ואחד מקום׳, המאפשרת לסקור את שערי הר הבית ולעבור לשערי העזרה. העיסוק בשערי העזרה מאפשר למחבר ׳מידות׳ לשוב ולתאר את ׳בית המוקד׳ שהוא את אחד משערי העזרה. גם כאן, ניתן להבחין בחספוס הנובע מכך שמסכת מידות שאלה תיאור זה כצורתו. בעוד שתמיד חולפת ביעף על פני בית אבטינס ובית הניצוץ ומתמקדת בבית המוקד, שהרי הוא המקום שבו מתחילה עבודת התמיד (השינה שלאחריה הפייס לתרומת הדשן), למסכת מידות אין לכאורה אינטרס לתאר דווקא את בית המוקד ובכל זאת תיאור זה תופס בה נפח מילולי רב.[521]

גם הסיומת החסרה של מידות מוסברת היטב לאור ההישענות על ׳תמיד׳. מחבר ׳מידות׳ אינו טורח לפרט מה הכהן עושה בבית הטבילה והלומד צריך להוסיף מעין ׳וכו׳׳, המצטט את תמיד א,א, כדי להיזכר בהמשכו של הסיפור (טבילה ושיבה אל ׳אחיו הכהנים׳ עד שהשערים נפתחים). מחבר מידות מאזכר את תמיד ומוסיף עליה את העמדה החולקת של ר׳ אליעזר בן יעקב, הסובר כי הכהן לא יצא במסיבה ההולכת תחת הבירה וטבל ב׳בבית הטבילה׳, אלא ב׳מסיבה׳ אחרת ההולכת תחת החיל ומוציאה את הכהן אל מחוץ למרחב הר-הבית.[522]

אם כן, בחינת המקבילות בין תמיד א למידות א מלמדת כי בין המסכתות מתקיים יחס ׳תוספתאי׳, היינו השאלה הספרותית היא חד כיוונית: ממידות לתמיד.[523] יש בזה כדי ללמד משהו על מעמדה של תמיד ביחס לחיבורים תנאיים מאוחרים יותר.

כפי שהערתי, רוב המקבילות ממוקדות בזיקה שבין הפרקים הראשונים של המסכת. זיקה נוספת מתקיימת בתיאור הלשכות של בית המוקד (תמיד ג, ג; מידות א, ו). בין המקורות יש מספר הבדלים הנוגעים לשמות ולתפקודי הלשכות השונות. איני יכול לקבוע מה היחס בין המקורות, אולי אפשר לראות בחלק מהשינויים הרחבה של מידות את תמיד: כך הכינוי הקצר

---

[521] תיאור ׳בית המוקד׳ לא פרופורציונאלי ביחס לשאר שערי המקדש שבמסגרתם הוא נמנה במידות. המשנה סוקרת את מכלול שערי העזרה (א, ד-ט), חלק נזכרים רק בשמם וחלקם מפורטים מעט יותר. המפורט ביותר הוא שער הניצוץ (16 מילים), ואילו לבית המוקד מוקדש תיאור ארוך פי 12 ממנו (191 מילים, תיאור מפורט אף יותר מתיאור עזרת הנשים [164 מילים]). חוסר הפרופורציה נובע בעיני מההישענות של ׳מידות׳ על תמיד, שכאמור מסבירה אזכור פרטים שבינם לבין הארכיטקטורה של מידות אין דבר.

[522] למונח ׳מסיבה׳ והוראתו ראו אבי יונה, בית, עמ׳ 410- 411; הורביץ, ירושלים, עמ׳ 350 הערה 250. אני מבין את המשנה כפי שפירשה יצחק מגן, שהסביר כי בית הטבילה היה חלק מהקומפלקס של בית המוקד (ראו מגן, המסיבה, עמ׳ 232-233). וראו הדמיון הטרמינולוגי לתיאור המקדש שבמגילת המקדש (המזכיר את תיאור המסיבה שמופיע במידות ד, ז) שעליו עמד ידין, מגילת, עמ׳ 137.

[523] אני משתמש כאן במונח ׳תוספתאי׳ כפי שהשתמש בו משה ווייס שכתב: ׳אילו מצאנו שתי קבוצות של מקורות, כאשר ביסודה של קבוצה אחת יש הרצאה רצופה על עניין כלשהו ובקבוצה השניה נמצא מקורות שיש בהם כל מיני השלמות ופירושים לכמה מן הפרטים שבקבוצה הראשונה. אפשר יהיה לכנות את יחסם של קבוצות אלו יחס משנה-תוספתאי׳ (ווייס, פרקי משנה, עמ׳ 55)

'לשכת הטלאים' מורחב ל'לשכת טלאי הקורבן'.[524] הכינוי הפשוט 'לשכה שהיו עושים בה לחם הפנים' נשאר כצורתו 'לשכת עושי לחם הפנים'. 'לשכת החותמות' שבתמיד מתוארת במידות כלשכה ש'בה גנזו בני חשמונאי את אבני המזבח'.[525] אם נניח כי 'לשכת בית המוקד' שבתמיד מקבילה ללשכת בית הטבילה שבמידות,[526] אפשר לראות גם במונח זה מעין הסבר לתפקודה של לשכה זו ('בה יורדים לבית הטבילה') אלא שהדברים כולם אינם מובהקים.

שני קטעים משותפים נוספים לתמיד ולמידות הם: (א) תיאור בית המטבחיים המופיע בתמיד (ג, ה) אגב תיאור הולכת התמיד ובמידות (ג, ה) וכחלק מתיאור מרחב המזבח. (ב) תיאורו של השער הגדול המתואר בתמיד (ג, ז) אגב תיאור כניסת הכוהנים לדשן את המזבח הפנימי ואת המנורה ובמידות (ד, ב) כחלק מתיאור ההיכל.[527] במקרים אלה איני רואה דרך לדעת האם מידות השתמשה בתמיד או להפך, או שאולי 'אוצר מסורות' של תיאורי מרחבים עמד לפני שני מחברי המסכתות.[528] [ההבדל בין תיאור פונקציונלי שמתאר המרחב. לתיאור פרגמטי של סדר העבודה. ברור ש'בא לו' ו'נטל' הוא לקיחה של מידות מתמיד' נטל את המפתח מובן רק מהקשר מסכת תמיד, חננאל].

---

[524] בתמיד ג, ב נאמר: 'והרי לשכת הטלאים היתה במקצוע צפונית מערבית' ובמידות מערבית-דרומית. הרמב"ם הסביר כי המשנה בתמיד מתייחסת למיקומה של לשכת הטלאים ביחס למקדש לעומת זאת המשנה במידות יוצרת חלוקה פנימית של בית המוקד עצמו (וראו בבלי יומא יז ע"א; אלבק, משנה, קדשים, עמ' 426). נצר התייחס אל הלשכה הצפון מערבית כאל לשכת החותמות, ולא ברור לי על סמך מה ביסס דבריו (נצר, כיצד, עמ' 102). לשכת הטלאים מוזכרת גם במסכת ערכין ב, ה, שם נאמר כי 'אין פוחתין משׁשה טלאים המבקרין בלשכת הטלאים'. נצר תהה אם החילוף בכינויים נבע מכינויים שונים שרווחו בחוגים שונים או מחילוף השם במהלך השנים. ראו שם. וגם, ביכלר, הכוהנים, עמ' 27.

[525] ראו רמב"ם. חותמות יש להסביר לאור שקלים ה, ד כלשכה שאליה היו מגיעים בני העם שרצו לקנות נסכים, שילמו וקיבלו חותם ששימש כשובר שבאמצעותו היו מקבלים את הנסך. ראו אבי-יונה, בית המקדש השני, עמ' 411.

[526] ראו בעיקר מגן, המסיבה, עמ' 232-233.

[527] במקרה האחרון, בניגוד למשנה בתמיד, המתארת כיצד הכהן פתח את הפשפש, נכנס לתא וממנו להיכל עד שהגיע להיכל ופתחו מבפנים, מביאה מסכת מידות גם את עמדת ר' יהודה, שלפיה הכהן היה הולך 'בתוך עוביו של כותל עד שנמצא עומד בין שני השערים' ומקפל כל דלת לאחוריה 'כמין איצטרימיטה'. עמדה זו מושתתת על שיטתו בנוגע לדלתות ההיכל (ד, א). במקרה זה מפרש אפשטיין (מבואות, עמ' 92) כי המניע לעמדת ר' יהודה הוא הניסיון לפשר בין תמיד למידות. אך לא ברור מדוע יש צורך לפשר בין המקורות, הלא בנקל אפשר להסביר את משנת תמיד לפי שיטת הסתמא של מידות, וא"כ מדוע נזקק ר' יהודה להבין את תמיד 'עד שמגיע לשער הגדול' כמוסב על ההולך מבפנים? זיקה נוספת יש בין תיאור בדיקת העזרה שבתמיד א, ג לתיאור בית המוקד שבמידות א, ז. המשנה במידות קובעת כי שני שערים היו לבית המוקד, ועל זה מוסיף ר' יהודה כי לשער שהיה פתוח לעזרה היה פשפש קטן 'שבו נכנסים לבלוש את העזרה'. תיאור בלישת העזרה (לשימוש במילה הארמית 'בלשא' במשנה ראו כלים טו, ד; ע"ז ה, ו) מהדהד את המסורת שבתמיד, שבה נאמר כי הכוהנים היו יוצאים דרך הפשפש ובודקים את העזרה. אפשטיין העיר כי דברי ר' יהודה הם ניסיון לפתור את המתח שבין התיאור של שערי בית המוקד שבמידות לבין התיאור המצטייר בתמיד: לפי תמיד – פשפש. לפי מידות – שער. כדי להשוות את המסורות מוסיף ר' יהודה לשער 'פשפש'. ר' יהודה, לדברי אפשטיין, מתאים את משנת מידות לתמיד (אפשטיין, מבואות, עמ' 92-91).

[528] מעניין כי משפט מתיאור בית המטבחיים שבתמיד ובמידות מופיע גם בתיאור הקרבת קורבן הפסח שבפסחים ה, ט.

4.2.3.2 היחס בין מסכת תמיד למסכת יומא

לטיב הזיקה בין יומא לתמיד התייחס אברהם גולדברג, שאסף את הציטוטים של משנת תמיד ביומא ומשניות נוספות שלדעתו משמשות ביאור למשניות בתמיד.[529] גולדברג הציע להגדיר הלכות אלו כ׳תוספתא׳ קדומה לתמיד, שהוכנסה ליומא אגב אזכור תרומת הדשן בליל יום הכיפורים.[530] כנגדו טען זאב ספראי כי ׳אין כאן מערכת יחסים שבה יצירה אחת מרחיבה ומפרשת את השניה, אלא פשוט השלמה. כאילו כל מסכת נטלה חלק מאיזו משנה קדומה, וכל מסכת בחרה בחלקים שונים במקצת׳.[531] לאחרונה בחן ישי גלזנר את הזיקות שבין תמיד ליומא. גלזנר ביקש להגדיר מחדש את טיב השימוש של עורך יומא בתמיד, וטען כי כמה וכמה מהציטוטים של תמיד והתוספות המתייחסות אליהם אינם ביאורים למשנת תמיד, אלא ביטוי להתאמת המשניות למטרותיה של יומא.[532] לענייננו חשוב כי גלזנר קיבל את דבריו של גולדברג, כי יומא השתמשה בתמיד ולא להפך (ואף לא במקור משותף אחר), אלא שהוא הגדיר באופן אחר את טיב השימוש של עורך יומא שלדבריו התאים את המקורות לצרכיו ולכן אין לראות בהם ביאורים ׳תוספתאיים׳ ליומא.[533]בין השאר העיר גלזנר כי במשנה ביומא העוסקת בפייס השלישי נאמר: ׳הפייס השלישי: חדשים לקטורת בואו והפיסו׳ (יומא ב, ד). משפט זה מובן בהקשרו בתמיד (ה, ב), שם פתיחת המשנה היא ׳אמר (הממונה) להם (לכוהנים) ׳חדשים לקטרת בואו והפיסו׳, כשברור מתוך ההקשר כי המצווה הוא הממונה והמצווים הם הכוהנים. לעומת זאת ביומא קשה להבין מי מצווה את מי להפיס. גלזנר הראה עוד כי הציטוטים שביומא חסרים את מילות הקישור המחברות את ביצוע הפייסות להקשר של ׳סדר העבודה׳ המקורי בתמיד.

---

[529] תמיד א, ב + ד = יומא ב, א-ב; תמיד ג, א = יומא ב, ג; תמיד ג, ב = יומא ג, א; תמיד ד, ג = יומא ב, ג; תמיד ה, ב = יומא ב, ד; תמיד ה, ה = יומא ד, ג-ד; ומסתפק אולי גם תמיד א, א-ב = יומא ג, ב. וראו גם אלבק, משנה, מועד, עמ׳ 216, הע׳ 3. לעצם הזיקה בין המסכתות ראו: אלבק, משנה, מועד, עמ׳ 216; אפשטיין, מבואות, עמ׳ 37-36; גולדברג, תוספתא; ספראי ירושלים, עמ׳ 140; ספראי, יומא, עמ׳ 4; גלזנר, תמיד.

[530] כך מסביר גולדברג את תיאור המעשה המשמש מקור לתקנת הפייסות (ב, א) כהרחבה מבארת לנוהג המתואר בתמיד (ב, א). מחלוקת התנאים אודות סדר איברי התמיד (יומא ב, ג) היא ציטוט ישיר מתמיד, שנוספו לו השלמות של דעות תנאים נוספות גולדברג (תמיד, עמ׳ 68). גולדברג טוען כי התוספתא ליומא (א, יג [עמ׳ 225]) מהווה אם כן תוספתא שלישית לדין זה שבתמיד. עוד העיר גולדברג על ההקשר הנארטיבי שבו מופיעה ההלכה בתמיד (׳אמר להם הממונה׳) לעומת הכותרת המספרית שביומא (׳הפיס השני׳), שבעיניו היא ׳עיבוד׳, ומעניין במיוחד – ההיפוך והשיבה לנוסח הנארטיבי שבתמיד בתוספתא ליומא: ׳אמ׳ להם הממונה בואו והפיסו׳. הדין של מספר הכוהנים המקריבים את התמיד במועדים שונים (יומא ב, ה-ז) הוא השלמה ל׳תמיד׳, המתארת את תמיד של שחר בלבד ונוסף לה דין קורבנות נוספים. פרק ג, א-ב חוזר אל המשנה הבאה בתמיד (ב,ג, ב) מצטט אותה ומוסיף ביאור. גולדברג מתלבט אם לראות בסיפוא בסיפור?! בסיפא?! של יומא ב, ב תוספתא לתמיד או חלק עצמאי העוסק בעבודת יום הכיפורים, והדבר תלוי בעיניו בשאלה האם הקטע נפתח בוי״ו החיבור, המחברת אותו לסיפור המעשה שלפניו, אם לאו, למרות שלמעשהיש במשנה קטעים עצמאיים שנפתחים בוי״ו החיבור (ראו ביקורתו של גלזנר, תמיד, עמ׳ 94, הע׳ 12). את סדר הפייס לקטורת ולהעלאת האיברים שביומא ה, ב הוא רואה כעיבוד ופירוש לתמיד ה, ב (השמטת עמדתו של ראב״י נובעת לשיטתו מההסתמכות הישירה על תמיד המייתרת את ציטוטה בשנית. ראו שם, עמ׳, הע׳ 17).

[531] כך תיאר ספראי את היחסים שבין יומא לתמיד (ספראי, יומא, עמ׳ 4).

[532] טיעונו הראשון של גלזנר (תמיד, עמ׳ 92) כי ׳רק משניות בודדות ומפוזרות ממסכת תמיד זוכות להתייחסות במסכת יומא׳, עובדה שלדעתו אינה מתאימה לתוספתא לתמיד, אינו מובן לי. ראשית ההתייחסויות אינן מפוזרות על כלל המסכת, יש כאן תוספתא מקיפה למשניות מסוימות בתמיד. שנית, גולדברג בוודאי מודה שהתנא לקח ׳חלק׳ מסוים מהתוספתא לתמיד ושילב אותה בתוך יומא. לא ברורה לי כוונתו.

[533] גלזנר, יומא ותמיד, עמ׳ 102 הע׳ 36.

במקום מילים אלו שנמחקו (שהרי ביומא אין בהן טעם), מופיעות ביומא כותרות מספריות ('הפייס השני', 'הפייס השלישי' וכו'). פעולת עריכה זו הותירה חספוס בטקסט, שהרי הפייס השלישי, המנוסח בתמיד ללא ההקדמה המפרטת את תוכנו, אלא בקריאה המיוחדת: 'חדשים לקטורת', חייב את העורך של יומא להשאיר את המילים 'בואו והפיסו', שכן אחרת היה מתקבל משפט חסר פשר ('הפייס השלישי חדשים לקטורת'). תופעות אלו כולן מוכיחות את הטענה המשותפת לאפשטיין, גולדברג וגלזנר והיא שתמיד משמשת מקור ספרותי ישיר ליומא.[534]

4.2.3.3 שאילות ספרותיות של משפטים בודדים מתמיד במסכתות נוספות:

רמז נוסף, המלמד על קדימותה היחסית של תמיד, עולה מהניתוח הלשוני של יוחנן ברויאר את לשונם של תיאורי הטקס. כידוע, תיאורי הטקס מערבים פעלים ב'פעל' עם פעלים ב'בינוני'. תופעה זו תוארה על ידי סגל ואלבק כערבוב מקרי המאפיין את סגנונה של המשנה.[535] בניגוד לכך טען ברויאר כי בכל תיאור טקס שולט זמן עקרוני אחד 'פעל' <u>או</u> 'בינוני'.[536] אחת מדרכי ההסבר שנקט ברויאר כדי לבאר את החריגה מהמודוס השולט בכל תיאור, הוא כי משפט המנוסח באופן חריג ב'פעל' בתוך רצף תיאורי של 'בינוני' נובע משאילה ספרותית. הוא ביסס טענה זו על הופעת המשפט החריג במקור אחר במשנה, שבו המשפט מתאים להקשרו. שני מקרים מעין אלו נוגעים למסכת תמיד ובשניהם 'תמיד' היא המקור שבו ניסוח התיאור מתאים להקשרו, מה שמלמד כי המסכת האחרת (ביכורים, פסחים) שאלה ממנה ולא להפך. (א) המשפט 'ודיברו הלוים בשיר' (ביכורים ג, ד) מנוסח ב'פעל' אך מופיע במסגרת תיאור המובע כולו בבינוני: "החליל **מכה** לפניהם, עד **שמגיעין** להר הבית. (הגיעו להר הבית)[537] אפילו אגרפס המלך **נוטל** הסל על כתפו **ונכנס** עד שהוא **מגיע** לעזרה. (היגיע לעזרה)[538] <u>ודיברו</u> הלוים בשיר" (ביכורים ג, ד). ברויאר תירץ

[534] אמנם גלזנר (תמיד, עמ' 102) סייג כרונולוגיה זו בהערה חשובה. לדבריו, העובדה שאם נוריד את הקטעים המתייחסים לתמיד מתוך מסכת יומא ייוותר תיאור נארטיבי רצוף של עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, תומכת באפשרות כי ליומא היה 'סדר' קדום ועצמאי שלא 'שאל' משניות ממסכת תמיד, ואם כן התוספות, הפירושים וההרחבות הנשענות והמתייחסות למסכת תמיד הם פרי הוספה של עורך מאוחר לסדר יומא. על כל פנים העיקר נשאר, והוא שיש לפנינו דוגמאות רחבות היקף לתלמוד של תנאים במסכת תמיד.

[535] לדעתם החריגה והשינוי הם תופעה שבאה לייצר 'שינוי במהלך' הדברים כדי 'למנוע שעמום' (סגל דקדוק, עמ' 126) או שפשוט כך סגנונה של המשנה (אלבק, מבוא למשנה, עמ' 80-79).

[536] ברויאר, טכס, עמ' 309-308.

[537] תיבה זו נשמטה מכ"י אוקספורד 366 ג4, ל ס, ק, אך היא נמצאת בכ"י ק בהערה בצד הגליון, בכ"י ברלין 93 (שם הנוסח 'הגיעו' בלשון רבים), ובשני קטעי גניזה (קמברידג' T – S E 1,35 ו T – S E1,39). נוסח זה מופיע במספר מדרשי אגדה (להלן) ולכן צריך לקבל את הדברים שכתב הרב ניסן זק"ש במהדורת שינויי הנוסח שלו לזרעים (זק"ש, זרעים, כרך ב, עמ' תלב הע' 44 ושם הפניות אל מדרשי האגדה המשמרים נוסח זה), כי כתבי היד שבהם חסרה המילה השמיטו מפני הדומות. ראיה חזקה למקוריות הנוסח עולה מציטוט המשנה שבתוספתא ביכורים ב, י כך: 'כל הדרך כולה הרשות בידו ליתנו לעבדו או לקרובו עד שמגיע להר הבית הגיע להר הבית אפי' אגריפס המלך נוטל את הסל על כתיפו ונכנס עד שמגיע לעזרה הגיע לעזרה דברו הלוים בשיר ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי'.

[538] לנוסח שורה זו ראו לעיל הע' 99

חריגה זו בטענה כי משפט זה 'מצוטט' מתמיד ז, ג, שם המודוס מתאים להקשרו המנוסח ב'פעל': '**שהה** לנסך, **הניף** הסגן בסודרין **והקיש** בן ארזה על הצלצל, <u>ודיברו הלוים בשיר</u>'. אם נניח כי מחבר ביכורים השתמש בתמיד כמקור, נוכל להבין מדוע הועתקה הפסוקית ללא שינוי זמן לתוך התיאור, מה שמסביר את המעבר הפתאומי מפעל לבינוני.[539] (ב) דוגמא נוספת יש בפסוקית 'תקעו והריעו ותקעו' המופיעה שלוש פעמים במשנה (פסחים ה, ה; סוכה ד, ט; ה, ד; תמיד ז, ג). ההיקרות בפסחים ה, ה ובתמיד ז, ג מתאימה להקשרה. אך הופעתה בסוכה ד, ה אינה מתאימה: "**ומלקטים** משם מורביות שלערבה, **ובאים וזוקפים** אותם לצדדי המזבח, ראשיהם כפופים על גבי המזבח, תקעו והריעו ותקעו"(סוכה ד, ה). כיון שבשני המקרים שמצא ברויאר, הקשורים לתמיד, הפסוקית מתאימה להקשרה בתמיד וזרה להקשרה בתיאורי טקס אחרים, הרי שלפנינו רמז נוסף לקדימות של תמיד ולהיותה מקור שממנו אפשר לצטט ו'לשאול' משפטים לצורך תיאורי המקדש.[540]

[539] ברויאר, טקס, עמ' 308.

[540] אודות הפסוקית הקודמת ראו פסחים ברויאר, טכס, עמ' 309. וראו גם

תמיד א, ג	סוכה ה, ד
ונכנסו אחריו, **ושתי אבוקות שלאור בידם**	חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם **באבוקות של אור שבידיהן**

4.2.4 סיכום: מסכת תמיד כמקור למשנה

בפרק זה ביקשתי להמשיך את חקירת התלמוד ולשאול 'מאן תנא תמיד'. לשאלה זו השיבו רוב החוקרים תוך התייחסות אל המסורת התלמודית המזהה את מסכת תמיד עם רשא"ה, זיהוי שלכאורה נתמך בתיאור שבתוספתא זבחים (ו, יג) לפיו 'רשא"ה היה משנה בתמיד'. היסתמכות זו על המסורת הבבלית היא בעייתית משום שקל ואולי הכרחי לפרש את הסוגיה הבבלית כתירוץ אד-הוק לקשיים וסתירות בין משניות ולא ניתן להישען עליו לצורך תיארוך המשנה. הסוגיה הירושלמית היא בסיס מוצק יותר לתיארוך אם כי גם בנוגע אליה לא ניתן לשלול את האפשרות שר' יוחנן מתרץ מדעתו משנה מוקשה במסכת תמיד ויומא כרגיל בתלמוד. החוקרים נשענו על מסורת תנאית מפורשת שבה נאמר כי רשא"ה היה שונה כך וכך במסכת תמיד. הראיתי כי את התוספתא יש לקרוא בבינוני של פיעל (**מְשַנֶה**) ולא בבינוני של הפעיל (**מַשְנֶה**), כך שהמילה 'תמיד' מתייחסת לקורבן ולא למסכת. זה, והעובדה שאין זהות בין שיטתו של רשא"ה לסתם תמיד, מערערים את היכולת להסתמך על דברי התלמודים כדי לזהות את תמיד שלפנינו עם רשא"ה.

מאידך, ההתייחסות הכפולה של רשא"ה אל דינים המופיעים במסכת תמיד תורמת להנחה כי 'סדר התמיד' אינו חיבור בודד וכי סדרים אלטרנטיבים התקיימו בדור יבנה (זמנו של רשא"ה) ודעותיו של רשא"ה המצוטטות בתוספתא זבחים ויומא לקוחות מהם.

הנחת המוצא העומדת מאחורי השאלה 'מאן תנא תמיד' היא כפי שסבר אפשטיין, ולא כפי שטען אלבק, שלמסכת כולה יש 'מחבר'. למרות הביקורת של ניוזנר ברי לי כי זוהי הנחת עבודה מוצדקת בשל הקוהרנטיות והלכידות הספרותית של מסכת תמיד המלמדות כי אין לראות בתמיד אוסף מסורות מרובדות אלא יצירה ספרותית אחדותית (ברובה הגדול לפחות).

אמנם אין בידינו לזהות את המסכת שלפנינו עם תנא זה או אחר אך מסתבר שאין לראות בה יצירה רב-דורית. ועל כן ביקשתי לברר לאיזה דור לשייכה. במחקר הועלו שתי הצעות מרכזיות: הצעת גינצבורג לתארך את תמיד לראשית ימי יבנה (סמוך לשנת 70), והצעת ניוזנר לתארך את תמיד לדור אושא (אחרי 140). הראיתי כי טיעוניו הפוזיטיבים של ניוזנר המשייכים את המסכת לדור אושא – שגויים (המסכת אינה 'אושיאנית' בנושאיה, ה'מעירים' עליה אינם 'אושיאנים' וגם אם היו, לא היה בכך כדי לתארך), ושבתי ובדקתי את ההתקפות המתודולוגיות של ניוזנר על התיארוך המקדים שהציע גינצבורג. בנוגע לנימוק הלשוני של גינצבורג ניסיתי להראות כי למרות האפשרות ההגיונית שהשימוש הארכאי בלשון הוא מכשיר רטורי (רוזן-צבי) ולכן לא יכול להוות אינדיקציה כרונולוגית, אפשר להשען על הבחנתו של בר-אשר בין שימוש מקראי מכוון לבין שימוש 'טבעי' יותר בלשונות מקראיים, ולראות בכך רמז (בלבד) לרובד לשוני קדום יותר המשתקף במסכת.

ראיה חשובה יותר שאבתי מניתוח החומרים המשותפים המופיעים בתמיד ובמסכתות אחרות במשנה (מידות, יומא, ביכורים, פסחים) סקרתי את הזיקות בין תמיד למקבילותיה והוספתי ראיות לחוקרים שקדמוני (אפשטיין, ברויאר, גולדברג, גלזנר ועוד) כדי לתקף את הטענה העקרונית שבכל מקום שבו ניתן להוכיח יחס של שאלה, השאלה היא חד-כיוונית, דהיינו מקורות תנאיים מאוחרים שאלו משניות או חלקי משניות ממסכת תמיד ולא להפך. העובדה שהמקורות המשותפים 'יושבים היטב' בקונטקסט הלשוני והתיאורי של מסכת תמיד ו'צורמים' מבחינות לשוניות או תימטיות במקומות האחרים שבהם הובאו, מעידות כי מסכת תמיד שימשה מקור נרחב לשאילות של משניות, משפטים ומונחים לצורך תיאור המקדש. כך הראיתי כי פרק א' של מידות בנוי על בסיס משנה רצופה מתמיד, המפורקת במידות למרכיבים שונים, שעליהם נוספים ביאורים והערות הרלוונטיים לנושא של מידות. מבחינה זו אפשר לדעתי לראות במידות 'תוספתא' לתמיד.

לאור ראיות אלו אפשר לשוב אל המסורת התלמודית הבבלית והירושלמית ואל עדותה של התוספתא ולומר כי הייחוס של המסכת אל חכמי דור יבנה הוא ייחוס מוצדק.

השאילות הספרותיות החד-כיווניות בין מסכת תמיד לשאר מסכתות המשנה כמו גם זרותה המובהקת של מסכת תמיד מלמדים כי יש לראות בה את אחד ממקורותיה של המשנה. המסכת היא חומר גלם, סדר עבודה קדום שטקסטים תנאיים מאוחרים יותר השתמשו בו כמודל לצורך יצירת סדר היום שלהם. העובדה שסדר היום של מסכת יומא הוא זירה סוערת של ויכוחים תנאיים אודות רצף הפעולות אותו יש לבצע ואילו תמיד היא סדר קוהרנטי ואנונימי היא רמז חזק בעיני לסמכותיות של הטקסט. סדר יום עתיק שנוצר אחר החורבן ולא שימש כמושא לויכוח אלא כמושא ללימוד/שינון ושאילה לחיבורים מאוחרים ממנו.[541]

[541] האנונימיות של מסכת תמיד מתאימה לתיארוכה לדור יבנה. תיארוך אותו תמכנו במגוון נימוקים אחרים. שהרי כפי שהעיר מורי פרופ' אהרן שמש האנונימיות היא מאפיין קבוע של החיבורים ההלכתיים והסמכותיים מימי הבית השני בעוד שריבוי הדעות הוא תו ההיכר היסודי ביותר של הספרות החז"לית. לאור זאת כתב שמש כי חומרים אנונימיים שמופיעים בספרות חז"ל (כגון רשימת העונשים שבמסכת סנהדרין ועוד) שייכים לשכבה הקדומה של ספרות חז"ל מדור יבנה. ובאותו האופן כך נראה לתארך את תמיד. ראו למשל שמש, התהוות, עמ' 39-36.

4.3 מבנה ספרותי ומגמות אידיאולוגיות במסכת תמיד

4.3.1 המבנה הספרותי של מסכת תמיד

מסכת תמיד מכילה שישה פרקים ולא שבעה כפי שמופיע בדפוסים.[542] שישה פרקים אלו מחולקים, כפי שהראה חובב יחיאלי, לשלוש חטיבות בנות שתי פרקים שכל אחת מהן נפתחת בהטלת גורל המתקיים בלשכת הגזית.[543] לדעת יחיאלי חלוקת העבודות לשלוש חטיבות משקפת הבחנה כרונולוגית: פרקים א-ב כוללים את פעולות הסיום ליום האתמול, פרקים ג-ד עוסקים בהכנות ליום החדש ופרקים ה-ו מתארים את ביצוע העבודות של היום החדש. אבל באמת פרקים א-ב עוסקים בעיקר בעבודת השחר (העלאת גזרין חדשים לצורך הקרבת התמיד וכו׳) והכינוי ׳הכנות׳ ביחס לפרקים ג-ד לא מוצלח, שהרי פרקים אלו עוסקים בעבודת התמיד עצמה (שחיטתו, הפשטתו, ניתוחו וכו׳).[544] אני חושב שאפשר להסביר באופן פשוט את חלוקת המסכת ועבודות התמיד לשלוש חטיבות כך: המסכת עוסקת בהקרבת התמיד, ותהליך זה דורש שני מרכיבים עיקריים: קורבן שמקריבים אותו ומזבח שמקריבים עליו.

---

[542] כבר הראה אפשטיין (מבוא, עמ׳ 986) בעקבות גייגר, כי בכתבי היד של המשנה (כך בקפ) ובגירסאות המשנה שעמדו לפחות לפני חלק מן הראשונים (ראב״ד, רמב״ם ורא״ש) פרקים ו׳ וז׳ מחוברים (ז, א = ו, ד) והמסכת מונה שישה פרקים. אמנם יש לציין כי ב-ובנ פרק ו מחולק לשניים ואחר ו,ג מתחיל פרק ז (וכך עמד למשל לפני המפרש האשכנזי האנונימי של תמיד [כ״י סנקט פטרבורג] שכתב ׳סליק מס׳ תמיד וסליקא לה פרק שביעי׳, הפירוש נדפס אצל פוקס, תמיד, עמ׳ 135; ובפירוש האשכנזי האנונימי שההדיר חסידה (כ״י פריס 1408) נאמר רק ׳סליקא לה מסכת תמיד׳ חסידה, שיטה למסכת תמיד עמ׳ רה וכן הוא בפירוש רבנו שמעיה). על ראיותיו של אפשטיין אוסיף את פירוש המשנה של המאירי (בית הבחירה, תמיד, עמ׳ 117) ואת עדותו של ר׳ שלמה עדני על כתבי היד שעמדו בפניו ובהם הפרקים מחוברים (מלאכת שלמה, תמיד ז אות א). אפשטיין סבר כי חלוקת הדפוסים היא טעות סופרים (שם, עמ׳ 994; וראו אלבק, משנה, קדשים, עמ׳ 292; קינן, תמיד, מעל הע׳ 9-8 [אין מספור בעותק הסינופסיס שברשותי]). גינצבורג טען כי תיאור הקרבת התמיד מסתיים ב ו, ג וכי ז, א הוא ׳הוספה מאוחרת שהוצמדה לפרק הקודם על ידי ענין ההשתחויה המשותף לשניהם׳. דהיינו מדובר בשני פרקים נפרדים שאין ביניהם רציפות, שכן לדעתו ההשתחוויה המתוארת בסוף פרק ו׳ היא השתחוויית הכהן המקטיר את הקטורת ואילו זו שבפרק ז׳ היא השתחוויה סתמית (׳כל השתחוויה מהשתחויותיו, פרט לזו הנזכרת במשנה׳). ראייתו היא שההשתחוויה הראשונה נעשתה בבדידות (׳פרשו העם׳) והשניה נעשתה בליווי שלושה כוהנים אחרים האוחזים בו (גינצבורג, תמיד, עמ׳ 57). אחר שעקר גינצבורג את משנה ז, א מהסדר הראשוני של תמיד קצרה הייתה לו הדרך לעקור גם את משנה ז, ג ולהגדירה כתוספת למשנה, על סמך הסברה כי ׳אין זה מתקבל על הדעת שקטע זה היה בקובץ המקורי של תמיד. המסדר לא היה נמנע מלהקדים תיאור הקרבת האיברים על ידי כהן הדיוט, שזה מעשה בכל יום, להלכות הקרבה זו על ידי כוהן גדול, שזה מקרה לא שכיח׳ (גינצבורג, שם, עמ׳ 58). ראשית, לפי רוב עדי הנוסח המילה ׳פרשו׳ מופיעה ללא וי״ו החיבור (כך בפתמ) ורק בכ״י ק איתא ׳ופרשו העם׳. ומכל מקום אין בסיס להניח כי ההערה המתייחסת לאופן עבודתו של הכהן הגדול נמשכת אל מעבר לנוסח הפנייה המנומס יותר שאליו נדרש הממונה (׳אישי כהן גדול הקטר׳). פשוט יותר להסביר כי לאחר משפט זה חזר לשון המשנה, וכי ׳פרשו העם׳ מתאר את סדר העבודה הרגיל. וכבר עמדנו על כך בעבר חובב יחיאלי ואנוכי (ראו יחיאלי, פיס, עמ׳ 109, הע׳ 1). אם כן איננו נדרשים לכול הבניין שייסד גינצבורג על סמך הנחה זו. וראו הנשקה, תפילת כהנים, עמ׳ 77, הע׳ 103. בנוגע לתמיהתו של גינצבורג על אודות חתימת סדר העבודה בתיאור אופן ההקרבה בידי כוהן גדול ולא בידי כוהן הדיוט ראו להלן.

[543] במסכת תמיד מתוארים שלושה פייסות שנערכו בשלושה מועדים שונים. לדעת סתם המשנה (ה, ב) במהלך ההתכנסות השלישית לפייס נערכו שני פייסות: אחד עבור הקטורת ואחד עבור העלאת אברים למזבח. ואילו לדעת ר׳ אליעזר בן יעקב נערך פייס אחד בלבד (כיוון שהעלאת אברים למזבח נעשתה על ידי הכוהנים שהוגרלו להעלותן לכבש בפייס השני). וראו יחיאלי, פיס, עמ׳ 110. המשנה חותמת את החטיבה הראשונה והשנייה ופותחת את החטיבה השנייה והשלישית תוך שימוש בלשון זהה:

	סיומת פרק ב + פתיחת פרק ג	סיומת פרק ד + פתיחת פרק ה
סיום החטיבה	הציתו שתי המערכות באש, וירדו ובאו להם ללשכת הגזית.	הלכו ונתנום מחצי הכבש ולמטה במערבו, ומלחום, וירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע.
פתיחת החטיבה	אמר להם הממונה...	אמר להם הממונה...

[544] דוקוב מנגד הדגיש את העובדה שכל חטיבה נפתחת בכניסה למרחב מסוים ומסתיימת ביציאה ממנו. אבל באמת אין המסכת מתחלקת לפי זהות המרחב בו היו מתבצעות העבודות למשל לפי דוקוב פרקים ג-ד הם פרקים הקשורים להיכל אבל הפייס המוטל בראשית חטיבה זו עוסק בעבודות רבות שנעשו מחוץ להיכל ואף תוכן הפרקים אינו קשור להיכל בלבד

פרקים א-ב של המסכת עוסקים בהכנת המזבח.[545]

פרקים ג-ד עוסקים בהכנת הקורבן (והכנת ה'תמידים' הנלווים לו: נרות התמיד וקטורת התמיד).[546] פרקים ה-ו עוסקים במעשה ההקרבה עצמו, הכולל הן את הקרבת התמיד הן את הקטרת הקטורת.

גם מהעובדה שכל חטיבה מסתיימת בתיאור השלמת הפעולה המרכזית שבה היא עוסקת, עולה שזהו הנושא העיקרי של כל חטיבה:

חתימת החטיבה הא'	הצתת המזבח באש שתי המערכות באש ('הציתו שתי המערכות באש')
חתימת החטיבה הב'	סיום הכשרת איברי התמיד להקרבה (הלכו ונתנום מחצי הכבש ולמטה)
חתימת החטיבה הג'	הקטרת איברי התמיד ושירת הלווים – סיומה החגיגי של העבודה

עם סיומה של החטיבה הראשונה המזבח מוכן לעבודת היום ובוערת בו אש (ב, ה). עם סיומה של החטיבה השנייה איברי הקורבן מוכנים להקרבה (ד, ג). ועם סיומה של החטיבה השלישית – הושלמה העבודה (ז, ג).

כל אחת מהחטיבות נפתחת בתיאור פייס השייך לנושא המרכזי של החטיבה: הפייס הראשון עוסק בתרומת הדשן (הכשרת המזבח), השני בהכנת הקורבן (שחיטת, הפשטו וכו') והשלישי בהקטרה – קטורת ואיברי הקורבן.

במבנה המושלם של מסכת תמיד יש שתי חריגות. המשנה הראשונה, הפותחת את החטיבה הראשונה, אינה עוסקת במזבח אלא בשינת הכוהנים בבית המוקד,[547] והמשנה האחרונה עוסקת בשירי הלוויים שהיו במקדש. באשר למשנה האחרונה, אין ספק שיש לראות בה תוספת למסכת, שהרי היא מופיעה לאחר נוסחת חתימה מובהקת המסכמת את המסכת ('זהו סדר התמיד') ומצוטטת בתלמוד כ'ברייתא'.[548] באשר למשנה הראשונה, זוהי משנה מפתיעה בשל הבחירה

[545] החטיבה נפתחת בתיאור הפייס לבחירת הכוהן התורם את המזבח. תרומת המזבח, דהיינו ניקויו והכשרתו לעבודת היום החדש, היא הנושא המובהק של זוג פרקים אלו המתארים את הפיס על תרומת הדשן (א,ב), בדיקת העזרה (א,ג) תרומת הדשן (א,ד), ניקוי המזבח ודישונו (ב, א-ב) וסידור המערכה (ב, ג-ה). החטיבה מסתיימת במילים 'הציתו שתי המערכות באש' (ב,ה). המזבח והאש שאיכלו את קורבנות יום האתמול נוקו, פונו והנה בוערת אש חדשה.

[546] הכנת הקורבן להקטרה ובמקביל הכנת הנרות והקטורת להקטרה היא נושא הפרק: הגעת זמן השחיטה (ג,ב), הבאת התמיד, בדיקתו והולכתו לבית המטבחים (ג, ג-ה), דישון מזבח הקטורת והמנורה (ג, ו-ט) והכנת איברי התמיד להקטרה (פרק ד כולו). כקודמתה, סיומה של היחידה הוא בתיאור נתינת האיברים 'מחצי הכבש ולמטה במערבו, ומלחום'.

[547] משנה זו פותחת גם את מסכת מידות. ראו אפשטיין, תנאים, עמ' 36; אלבק, פירוש, עמ' 291, הערה 2;

[548] בבלי ראש השנה לא ע"א. על סמך מקור זה ומקורות נוספים קבע אפשטיין כי משנה זו היא 'כולה הוספה על פי ברייתא ומימרות אמוראים' (אפשטיין, מבואות, עמ' 30; הנ"ל, מבוא, עמ' 979). קביעה ביקורתית זו מופיעה כבר

לפתוח את תיאור עבודת היום בתיאור השינה וההתרחשות הלילית במקדש זמן שאסור בעבודה,[549] ובעיקר בשל הפרטים השונים המופיעים בה כגון טומאת קרי והרחקת הכוהן מהעבודה, יחד עם תיאור בית הכיסא שהיה במקדש. לדעתי אפשר להסביר יפה חריגה זו מהחלוקה הנושאית ההדוקה של המסכת ברצון לדמות את 'סדר התמיד' המשנאי ל'סדר התמיד' המקראי.[550] פרשת העולה פותחת את 'תורת העולה' בתיאור לילי: 'וידבר ה' אל משה לאמר, צו את אהרן ואת בניו לאמר, זאת תורת העולה הוא העלה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר ואש המזבח תוקד בו' (ויקרא ו 1-2). על אף שכותרת הפרשה מתייחסת ל'עולת התמיד' נושאה המרכזי הוא האש ותרומת הדשן.[551] ועל אף שקורבן התמיד מוקרב ביום, הפרשה נפתחת בתיאור העולה שעולה על מוקדה 'כל הלילה עד הבוקר'. נראה כי הפתיחה של מסכת תמיד בתיאור הלילי, אינה מקרית. המשנה מתמקדת בתיאורה בבית המוקד,[552] ששמו מזכיר את המוקד שעליו בוערת העולה כל הלילה 'על מוקדה',[553] ובתוכו יש מדורה (מוקד) שכנגדה מתחממים הכוהנים במהלך הלילה.[554] כבבואה לתיאור המקראי של עולת התמיד, העולה על מוקדה כל הלילה עד הבוקר, נפתחת מסכת תמיד בתיאור הכוהנים הישנים בבית המוקד, כל הלילה עד הבוקר, כשהאש דולקת בשני התיאורים. בכך יצר מחבר המשנה זיקה בין סדר התמיד שבמשנה לפרשת עולת התמיד שבתורה.

אצל המפרש האשכנזי האנונימי לתמיד שכתב: "בכאן סיום המשנה והמסכת', אלא שהסופרים כתבו לידע מה שיר היו אומ' בכל יום' (חסידה, שיטה למסכת תמיד, עמ' רד).

[549] לאיסור עבודה בלילה ראו זבחים ט, ב. פולחן שנעשה במהלך הלילה נתפס במקורות שונים כפולחן לכוחות דמונים והקרבה לאלים הראשיים נעשתה ביום (ראו גרינץ, הדם, עמ' 9-8 ושם הע' 24 ,25). מקדשים שונים היו סגורים בלילה (ראו ליברמן, יוונית, עמ' 255, הע' 23). הלילה אינו זמן למצוות (ראו למשל הרשימה במגילה ב, ה-ו המכילה 21 פריטים שמצוותן ביום ו-2 פריטים בלבד שמצוותן בלילה). וראו שגיב, תורת, עמ' 36 הערה 124 ושם ספרות נוספת.

[550] אהרן שמש ואחרים הראו כי לעיתים סדר הופעת הדינים במשנה משקף, גם בהיעדר זיקה מילולית ישירה, את סדר הופעתם במקרא (ראו שמש, גלות, עמ' 205-204; הנ"ל, עונשים, עמ' 198; וראו הסקירה אצל יחיאלי, רמיזות, עמ' 13-7).

[551] הפרשה נפתחת ומסתיימת בתיאור האש הבוערת והאש נזכרת בפרשייה שש פעמים (פעמיים בגוף שלישי נסתר). ראו פארן, ויקרא, עמ' 39.

[552] בית אבטינס ובית הניצוץ מוזכרים כלאחר יד (9 מילים סך הכל לעומת בית המוקד - 16). בתים אלו מוגדרים 'עליות' ואילו בית המוקד 'בית גדול' הבנוי אבן. בהם שמרו 'רובים' ובו 'זקני בית אב'.

[553] פירוש המילה 'מוקד' הן בלשון מקרא הן בלשון חכמים הוא 'מדורה'. ראו למשל התקבולת שבישעיהו (לג, יד) 'מי יגור לנו אש אוכלה.. מוקדי עולם'. וראו קדרי, מילון, עמ' 591. מעניין לשים לב שגם שם השימוש ב'מוקד' הוא בהקשר פולחני, שהרי הוראת הפסוק היא שאלה רטורית מי הוא זה שיכול לשכון במקום שהוא אש נצחית (התופת, או המקדש בירושלים [וראו חכם, ישעיהו, כרך א, עמ' שמו]).

[554] אני סבור כדעת יצחק מגן, כי בית טבילה זה היה לפי התיאור בבית המוקד ואם כן המדורה 'בוערת' בבית המוקד ועל שמה הוא קרוי. ראו מגן, המסיבה, עמ' 232 -233. וראו מאלי, הלילה במקדש, עמ' 72-71.

4.3.2 מוטיב הפייסות כמוטיב מארגן של מסכת תמיד

מסכת תמיד מאורגנת כפי שראינו בשלוש חטיבות, כשכול חטיבה (הכנת המזבח, הכנת הקורבן והקרבת הקורבן על המזבח) נפתחת בפייס, דהיינו בהטלת גורל לשם חלוקת העבודות השונות בין הכוהנים המשרתים במקדש.[555] הפתיחה של כל חטיבת עבודות בתיאור התכנסות הכוהנים המפייסים,[556] מבהירה היטב כי עבודות המקדש לא בוצעו בידי 'כל הרוצה' או 'כל הקודם' אלא חולקו באופן מסודר באמצעות גורל ועדות לכך מצאתי אצל לוקאס (א, ח-ט): κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ Κυρίο" (לְהַקְטִיר קְטֹרֶת לְפִי גוֹרָלוֹ כְּמִשְׁפַּט עֲבוֹדַת הַכֹּהֲנִים וַיָּבֹא אֶל־הֵיכַל ה').[557] חשיבותו של הפייס במסכת מוקנית לו לא רק מעצם תפקידו המארגן את העבודה, אלא גם מהחזרה היוצאת מגדר הרגיל, הקושרת בין ביצוע העבודה לבין הזכייה בה. דהיינו אף על פי שהמסכת מקדישה תיאור נרחב להטלת הגורל היא חוזרת, ללא צורך ברור, וקובעת כי כל עובד 'זכה' בעבודתו. כך, לדוגמה, כאשר מתוארת הובלת התמיד לבית המטבחיים נאמר: 'מי שזכה בתמיד מושכו והולך לבית המטבחיים' (ג, ה) ולא נאמר: 'הוליכו את התמיד לבית המטבחיים'. 24 פעמים (!) חוזרת המסכת ומזכירה את העובדה שמבצע הפעולה הוא זה שזכה בה:

(1) 'מי שזכה לתרום את המזבח, הוא יתרם את המזבח' (א, ג) (2) 'מי שזכה בתמיד מושכו והולך לבית המטבחים' (ג, ה) (3) 'ומי שזכו באברים הולכים אחריו' (שם); (4) 'מי שזכו בדשון מזבח

[555] למילה 'פייס' יש שתי משמעויות עיקריות בלשון חז"ל: 1. שיכך הרוגז, שידל בדברים ושכנע (ב) הפיל פייסות, גורלות. (ראו בן יהודה, מילון כרך י, עמ' 4905; 4910; 4914; מורשת לקסיקון, עמ' 278). המילה, בשתי משמעויותיה גזורה מיוונית (בן יהודה, שם, 4910 הע' 2; שפרבר, יוונית ולטינית, עמ' 202; מורשת, שם, עמ' 279). 'פייס' כהטלת גורל נגזר מהמילה: ψῆφος שמשמעותה ביוונית אבן קטנה, שבה השתמשו להטלת גורלות (מעניין כי גם המילה 'גורל' המשמשת בלשון מקרא נגזרה כנראה מחלוקי אבנים, שבהם היו משתמשים להטלת הגורל (קוטשר, מילים, עמ' 15). בלשון חז"ל מופיעים עוד מונחים המתארים גורל: גורל, חלשים, פור, פייס (פסד"ר ג [עמ' 36]). קוטשר הסביר כי המילה 'פייס' החליפה את המילה 'גורל' שבמקרא, למעט במקומות שיש להם הקשר מקראי כמו הלכות שעיר לעזאל שבהם חז"ל שומרים על המונח המקראי (קוטשר, מילים ותולדותיהן, עמ' 15). המונח 'פייס' מוזכר במשנה בעיקר בהקשר של עבודת המקדש (דוגמאות מחוץ לתמיד: שקלים ה, א; יומא, ב; סוכה ה, ו; תוספתא יומא א, י-יד; סוכה ד, טו-יז), ובמעט מקומות בהקשר לחלוקת מנות בארוחה גדולה. כך בשבת כג, ב: מותר לאדם להיות 'מפיס עם בניו ועם בני ביתו על השלחן ובלבד שלא יתכוין לעשות מנה גדולה כנגד קטנה משום קוביא ומטילין חלשים על הקדשים ביום טוב אבל לא על המנות'. (לנוסח משנה ראו אפשטיין מבוא, עמ' 628-629). וכן תוספתא שבת (יז, ד): 'ר' שמעון בן לעזר או[מר] השושבינין וכל בני חופה מפייסין על מנותיהן, שאם הותירו מחזירין אותן לשידה. מפיס אדם את אורחיו ואורחיו מפייסין זה עם זה כדי שיטול חלקו תחלה לא שיטול חלקו ושל חבירו'. טעם האיסור לפייס בשבת מוסבר במשנה 'משם קובייא', דהיינו מעשה ההגרלה אסור בשבת (אך ראו ספראי, שבת 537 שמפקפק במקוריות הטעם ומציע כי האיסור הוא בשל האופי המסחרי של המעשה).

[556] א,ב; ג, א; ה, ב. לכל הדעות הכוהנים היו מתכנסים לשלושה פייסות בלבד, ואלו מתוארים בשלוש משניות שונות. אמנם, ישנה מחלוקת בין 'סתם' תמיד לר' אליעזר בן יעקב האם לאחר הפייס על הקטורת נעשה פייס נוסף על העלאת האברים מהכבש למזבח (כך דעת 'סתם' תמיד), או שאותם כוהנים שזכו בהעלאת האיברים לכבש (בפיס השני המתואר ב-ג, א) הם אלו שיעלו אותו למזבח (ר' אליעזר בן יעקב).

[557] כאשר הגיע זמנו משמרו של זכריה להגיע למקדש (שם א, ח) הוא זכה באמצעות גורל – פייס (ἔλαχε מהמילה λαγχάνω – to obtain by lot), כשהטלת גורל זו היא 'חוק הכוהנים' (κατὰ τὸ ἔθος) נולנד תרגם: "that according to the custom of the priesthood the lot fell to him to go into the temple of the Lord and offer incense" (נולנד, לוקאס, עמ' 16; ושם עמ' 27). לכך ש'חוק הכוהנים' או נוהג הכוהנים מתייחס מבחינה דקדוקית להטלת הגורל ראו תומאס, לוקאס, עמ' 34, הע' 29. אני משער שההדגשה של לוקאס על כך שזכה בקטורת בגורל קשורה לנדירות ולחשיבות של עבודת הקטורת. עוד על עבודת התמיד אצל לוקאס ראו הם, תמיד. הטלת גורלות מוזכרת גם אצל פילון האלכסנדרוני (על החוקים, א, 156) אמנם שם פילון מתייחס להטלת גורל בין שומרי המקדש: '...מהם שומרי יום ושומרי לילה, העורכים סיורים יומם ולילה לפי תור **שנקבע בהגרלה**'.

הפנימי והמנורה' (ג, ו) (5) 'מי שזכה בדשון מזבח הפנימי נכנס' (ג, ט) (6) 'מי שזכו באברים, אוחזים בו' (ד, א) (7) 'חתך את הראש ונתנו למי שזכה בו' (ד, ב) (8) 'חתך את הכרעים ונתנן למי שזכה בהן' (שם) (9) 'חתך את הידים, ונתנן למי שזכה בהן' (ד, ב) (10) 'עלה לרגל הימנית, חתכה ונתנה למי שזכה בה' (שם) (11) 'נטל את הקרבים, ונתנן למי שזכה בהם להדיחן' (שם) (12) 'נקב את החזה ונתנו למי שזכה בו' (ד, ג) (13) 'חתכה, ונתנה למי שזכה בה' (ד, ג) (14) 'בא לו לגרה..ונתנה למי שזכה בה' (שם) (15) 'לדפן השמאלית..חתכה ונתנה למי שזכה בה' (שם) (16) 'בא לו לעקץ, חותכו ונתנו למי שזכה בו' (שם) (17) 'נטל רגל השמאלית ונתנה למי שזכה בה' (שם); (18) 'מי שזכה בקטורת היה נוטל את הכף' (ה, ד) (19) 'מי שזכה במחתה נטל מחתת הכסף' (ה, ה); (20) 'מי שזכו בדשון מזבח הפנימי והמנורה' (ו, א) (21) 'מי שזכה בדשון מזבח הפנימי נכנס' (שם); (22) 'מי שזכה בדשון המנורה נכנס' (שם) (23) 'מי שזכה במחתה' (ו, ב) (24) 'מי שזכה בקטרת' (ו, ג).[558]

לכאורה מובן מאליו שמבצע העבודה הוא מי שזכה בה, שהרי המשנה תיארה בפירוט כיצד הוטל גורל על כל עבודה ועבודה. מדוע, אם כן, יש צורך לציין זאת בעת ביצועה של כמעט כל אחת מעבודות התמיד? יכלה המשנה לתאר את ביצוע העבודות ללא אזכור זה כפי שאכן נמצא בפרק ד, א: 'שחט השוחט וקבל המקבל' ולא 'מי שזכה בשחיטת התמיד, שחטו' וכו'.[559] בטרם אציע הסבר למוטיב החוזר של שיוך העבודות להטלת הגורל אבקש לעמוד על מוטיב חוזר נוסף הקשור אליו.

העיקרון שלפיו עבודת המקדש מבוצעת בידי מי שזכה בה בפייס ולא באופן וולונטרי מסביר גם את האזכור האינטנסיבי של הממונה, המוזכר 15 פעמים במסכת תמיד.[560] הַמְּמֻנֶּה דהיינו מי שמינוהו להיות פקיד האחראי על ביצוע העבודה,[561] מופיע במסכת תמיד באופן סתמי, דהיינו

[558] ר' אהרן לעזר העיר על חזרתיות זו ומצא בה נפקא מינה הלכתית: 'דקמ"ל דאסור לו לכבד אפילו אביו או רבו במצוה זו של תרומה שזכה בה, דמראה בזה שכבודם עדיף מכבוד המקום'. ראו לזר, מעיל אהרן, עמ' יב ד"ה 'מי שזכה'. לכך שלשון 'בא לו' האופיינית לסדרי העבודה מתארת גישה למלאכה ראו פירוש הרמב"ן לבראשית כג ב ד"ה 'ויבא אברהם', ולטעמי לשון זו שמקבילותיה נמצאות בספרות ההיכלות קשורה למסע ההמדומה שעובר משנן המסכת ואכמ"ל.

[559] כאמור על השחיטה הוטל פייס כנזכר בפרק ג, א.

[560] 9 פעמים מוזכר הממונה במפורש (א,ב 3 פעמים; ג,א; ג, ב; ה, א; ו, גפעמיים; ז, א) ו-6 פעמים בלשון נסתר (א,ב 3 פעמים; ג,ג; ה,ב; ז,א). אם נמנה גם את המשפט 'חדשים עם ישנים', אשר לפי ההקשר הוא תיאור נוסף של אמירת הממונה, וכן אם נמנה את התיאור 'נכנס השתחווה ויצא' כתיאור המתייחס אל הממונה הרי שיש 17 אזכורים אך העדפתי לא לסופרם.

[561] בן יהודה, מילון, כרך ו, עמ' 3070 ושם עמ' 3084. הכינוי 'ממונה' הוא כינוי ששייך ל'תחומה המובהק של העברית המאוחרת... בmilieu הלשוני של ימי הבית השני' הורביץ, מונחים, עמ' 33 ושם ביבליוגרפיה. הורוביץ הסביר כי הכינוי 'ממונה' החליף שמות תואר אחרים ששימשו לתיאור המנהל המלכותי והמקדשי של ימי הבית הראשון (לדוגמה 'אשר על הבית' או 'פקיד' המאוחר ממנה). עוד הסביר כי התפתחות לשונית זו נעשתה ככל הנראה בהשפעת הארמית הממלכתית שמונחים אדמינסרטיביים רבים שאולים ממנה (ראו הורביץ מונחים, עמ' 36-35; בנדויד, לשון מקרא, עמ' 109). הפועל מִנָּה דחק בספרות חז"ל את רגליהם של השורשים המקראיים שקדמו לו. הורביץ, מונחים, עמ' 35. האזכור הבודד במקרא נמצא בדברי הימים (א ט כט): 'ומהם מְמֻנִּים על הכלים ועל כל כלי הקדש ועל הסלת והיין והשמן והלבונה והבשמים'.

ללא כינוי לוואי המבהיר מהו תחום מינויו,[562] זאת בניגוד לרגיל בספרות חז״ל שבה הממונה מופיע כמעט תמיד יחד עם תיאור תחום אחריותו.[563] בעלי התוספות טענו כי ממונה סתמי זה הוא ה'ממונה על הפייסות' המוזכר במסכת שקלים.[564] יש לקבל את פירושם מכמה נימוקים: ראשית, רוב אזכוריו של הממונה אכן נוגעים לפיס.[565] שנית, כפי שהראה דניאל טרופר, המשנה (ה, א) מזכירה את תפקיד הממונה בניהול התפילה ('אמר להם הממונה' וכו') ומייד לאחר מכן (ה,ב) מתייחסת לענייני הפייס ומזכירה את הממונה בלשון נסתר, הנסמכת על המשנה שלפניה: 'אמר להם'. אם כן על פי המשנה מדובר על אדם אחד והממונה על הפייס הוא הממונה על התפילה.[566] ראיה נוספת עולה מהאמור בפרק ג, ב: "אמ[ר] להם צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה. אם הגיע, הרואה או[מר] בורקי. מתייה בן שמואל או[מר] האיר על פני כל המזרח[567] והוא אומ[ר] הין הין'. דברי מתיה בן שמואל הם אלטרנטיבה לסדר הרגיל של העבודה, בשל עמדה הלכתית חולקת שלפיה זמן השחיטה אינו במצב של 'בורקי',[568] אלא כאשר 'האיר על פני <u>כל</u> המזרח'. פרשנים רבים פירשו אמרה זו כדברי תנא המביע עמדה הלכתית חולקת.[569] אולם,

---

[562] ה'ממונה' במסכת תמיד מופיע ללא אזכור מפורש של תחום מינויו בשני הקשרים עיקריים: (1) ביצוע הפייסות (א,ב; ג,א; ה,ב). (2) ניהול לוח הזמנים של עבודת התמיד: הגעתו פותחת את יום ההקרבה (תמיד א, ב). הוא מורה לכוהנים לבדוק אם הגיע זמן השחיטה (ג, ב), להתחיל את הטקס הליטורגי שמתקיים בלשכת הגזית (ה, א) ונותן את האות להקטרה (ו, ג). אזכור 'ממונה' סתם יש גם במקורות המקבילים העוסקים בפייסות (יומא ב, א; תוספתא כפורים א, י ועוד); בתיאור העלאת ביכורים (ג, ב): 'ולמשכים היה הממונה אומר קומו ונעלה ציון'; ובמשנה העוסקת בניחום אבלים של כהן גדול (סנהדרין ב, א): '...וכשהוא מנחם אחרים דרך כל העם עוברין בזה אחר זה והממונה ממצעו בינו לבין העם'.

[563] הממונים במסכת שקלים (ה, א) מוזכרים בשמם הפרטי (ולרוב עם שם האב ו/או הכינוי) ותוך ציון התחום הספציפי שעליו היו ממונים (כגון, 'חותמות', 'סלתות' וכו'). חלק מהממונים מוזכרים בנוסחה 'על Xw החוזרת לרישא ('ואלו הן הממונים') וחלק מתוארים בקיצור: X הוא Y (גביני-כרוז; נחוניה-חופר שיחים) ללא מילת היחס 'על' ('גביני [ממונה על ה]כרוז'). חלק מהממונים מוזכרים בשמם המלא ('יוחנן בן פינחס על החותמות') וחלקם בשם פרטי בלבד (אחיה, פתחיה). הירושלמי (שקלים ה:א מח ע״ג [עמ' 618]) מתלבט בנוגע למכנה המשותף המאגד 15 ממונים אלו: האם 'כשירי דור ודור בא למנות' או 'מי שהיה באותו הדור מנה מה שבדורו', דהיינו האם לפנינו רשימת אישים מיוחדים מימי הבית או רשימה המייצגת נקודת זמן היסטורית מסוימת. יצחק בער (היסודות ההיסטוריים, עמ' 41, הע' 128) הציע כי רשימת השמות היא רשימה של 'נציגי משפחות שהחזיקו בידיהם משרות מכובדות הקשורות בבית המקדש, ואותם השמות הפרטיים, חוזרים באותה המשפחה במשך כמה דורות' (כך פירש לפניו ר' עובדיה מברטנורא). וראו עוד ראו חכלילי, שמות וכינויים, עמ' 195; נוה, אנשים, עמ' 2-4; ספראי, שקלים, עמ' 165-178; נאה, חותמות; טרופר כתב כי הצורך במינוי ממונים קבועים נבע מהרוטציה שהתקיימה בין בתי האב ששירתו בקודש - הכוהנים לא הכירו היטב את העבודה ולכן האחריות על העבודה היומיומית במקדש הייתה בידי הממונים. (טרופר, האדמיניסטרציה, עמ' 148-149; שם, עמ' 151. וראו גם ספראי, שקלים, עמ' 167). כפי שראינו לגבי הממונים במקדש, גם בספרות חז״ל בכלל רוב ההיקרויות של התואר 'ממונה' מופיעות יחד עם תחום המינוי. לדוגמה הממונה 'להושיב דיינים' מצטווה לא להכיר פנים במשפט (ספרי דברים יז [עמ' 27]. וראו עוד תוספתא פסחים ג, יא): 'זונן הממונה'; ר' בנימין הממונה על קופת הצדקה' (אדר״נ, נו״א פרק ג [מהד' פינקלשטיין, עמ' ט]). וראו עוד תוספתא כפורים א, ד; בבא בתרא ב, י; מכילא דר״י בשלח פרשה ב [עמ' 123]).

[564] תוספות מנחות ק ע״א ד״ה אמר להם הממונה; טרופר, האדמינסטרציה, עמ' 153-154; וכן ספראי, שקלים, עמ' 166.

[565] מתוך חמישה-עשר אזכורים, שמונה קשורים ישירות לפייסות. אם בשבעת האזכורים האחרים המשנה הייתה מתכוונת לממונה אחר סביר היה לצפות לכינוי שיבחין ביניהם.

[566] טרופר האדמיסטרציה, עמ' 162.

[567] בכ״י פירנצה, פארמה ובדפוסים נוסף 'עד שהוא בחברון'. וזה כנראה נוסח המשנה שאותו מצטטת התוספתא (כפורים א, יד [ליברמן עמ' 226]): 'מהו אומ', על פני כל המזרח עד שבחברון'.

[568] לסקירת הפירושים אודות 'בורקי' ראו בנוביץ, מאימתי, הע' 83.

[569] כך פירש הרמב״ם את המשנה המקבילה ביומא (ג, א), כי המשנה אינה מצטטת את אמירתו של מתיא בן שמואל במקדש אלא את דעתו ההלכתית ('והלכה כמתיה בן שמואל'. רמב״ם, פירוש למשנה, יומא ג, א [עמ' רמה]). אך כפי שכתב ספראי (יומא, עמ' 83, הע' 219) לכאורה הרמב״ם נגרר אחר סגנונה של המשנה, המביאה את דברי מתיה בן שמואל כדעה הלכתית ('מתיה בן שמואל אומר'). אפשר שהרמב״ם הסתמך על הברייתא שבבבלי יומא כח ע״ב: 'תניא ר' ישמעאל אומר ברק ברקאי. ר' עקיבא אומר עלה ברקאי. נחומא בן אפקשיון אומר אף ברקאי בחברון. מתיא בן שמואל (אומר) הממונה על הפייסות אומר האיר פני כל המזרח עד שבחברון. רבי יהודה בן בתירא אומר האיר פני כל המזרח עד בחברון ויצאו כל העם איש איש למלאכתו'. כך הנוסח בדפוס ויניציאה, כ״י לונדון וכ״י ניו

אדם בשם זהה מוזכר בשקלים (ה, א) כממונה על הפייסות,[570] ואם כן יש לפרש את אזכורו במשנה כציטוט דמות פעילה בטקס ולא כאזכור עמדה הלכתית של תנא המתייחס אל הנוסח הספרותי של הטקס.[571] אפשר ללמוד מכך כי מי שניהל את הטקס כולו היה אותו ממונה על הפייסות, שמסתבר עתה כי תחום מינויו כלל את ארגון רצף העבודה כולה.[572] משום כך, אפשר ש'הממונה' על הפייסות נשא תפקיד כה מרכזי עד שנקרא '**ה**ממונה' בשל היותו אחראי על העבודה כולה.[573] כניסתו של הממונה לעבודה מתוארת במשנה בצבעים עזים:

> מי שהוא רוצה לתרום את המזבח, משכים וטובל עד שלא יבוא הממונה
>
> וכי באיזו שעה הממונה בא?
>
> לא כל העיתים שוות
>
> פעמים שהוא בא מקריאת הגבר, או סמוך לו מלאחריו או מלפניו.
>
> הממונה בא
>
> ודפק עליהם,
>
> והן פותחין לו.
>
> אמר להן, מי שטבל יבוא ויפיס; הפיסו, זכה מי שזכה (תמיד א, ב)

יעקב נגן הציע כי תיאור זה רומז לתיאור הדוד הדופק על פתח הרעיה שבשיר השירים.[574] המשנה והמגילה מתארים אדם (כוהן או אישה) שרחצו, פשטו את בגדיהם והלכו לישון. ה'ממונה' או הדוד מבקש להעירם כשהוא 'דופק' עליהם, לשון נדירה במקרא ובמשנה: 'הממונה בא ודופק

יורק. אבל בכ"י מינכן 95 ובכ"י ביהמ"ל 218 המילה 'אומר' אינה. הגירסה המוסיפה את המילה 'אומר' קשה, שכן לפיה מתיה בן שמואל, שהיה בעצמו ממונה על הפייסות, אומר כי הממונה על הפייסות היה נוהג דבר מה. לכן יש לקבל את גירסת כ"י מינכן, שלפיה: 'מתיא בן שמואל *(שהוא)* ממונה על הפייסות או[מר] האיר פני המזרח עד שבחברון'. נראה כי הסופרים של כתבי היד האחרים הוסיפו משיגרת הלשון אחרי שם התנא (בעיניהם) את המילה 'אומר'. וכבר עמד על כך התוס' במנחות ק, א ד"ה מתיא בן שמואל. 'ומה שכתוב בספרים בפ'[רק] אמר להן הממונה (יומא דף כח:) מתתיא בן שמואל אומר ממונה על הפייסות אומר כו', ליתא. אלא אומר ה"ר מאיר דה"ג [דהכי גרסינן]: מתתיא בן שמואל ממונה על הפייסות אומר. שהוא עצמו ממונה על כך'. וראו דקדוקי סופרים יומא, עמ' 73, הע' ו. וכך פירשו ראשוני אשכנז מרגמ"ה ואילך, למשל בפירוש רבנו שמעיה (נדפס אצל פוקס, תמיד, עמ' 137) 'מתיא בן שמואל שהיה ממנה על הפייסות היה שואל לשומר שא'[ומר] בורקי' וכו'. וכן הפירוש האשכנזי האנונימי לתמיד (חסידה, שיטה למסכת תמיד, עמ' קצה). עוד אעיר כי את הנוסח שבמשנתנו, 'בורקי' (או 'ברקאי' וכד') אפשר לפרש כמילת קוד לעלות השחר. לעומת זאת הנוסח 'עלה ברקאי' או 'ברק ברקאי' של ר' ישמעאל ור' עקיבא רומז יותר לכך שברקאי הוא שם כוכב.

[570] קרוכמאל, מורה, רכד-רכה. ראו גם טרופר, האדמינסטרציה, עמ' 162.

[571] לכן אפשר שצדקו שמואל ספראי וזאב ספראי כי דברי מתיה בן שמואל אינם נוסח אלטרנטיבי לשאלת הממונה אלא הוספה של רכיב נוסף לדיאלוג (ספראי, יומא, עמ' 83 ושם הע' 219). במקבילה שבמסכת יומא (ג, א-ב) נוסף הסבר לשאלת הממונה: 'ולמה הוצרכו לכך? שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר את המזרח ושחטו את התמיד והוציאוהו לבית השריפה'. אפשר (כדברי אלבק, משנה, מועד עמ' 228) שבבא זו מתייחסת דווקא לדברי מתיה בן שמואל כהסבר לבדיקה המחמירה שלו (ואז 'הוצרכו לכך' – לנוסח של מתיה בן שמואל'), ואפשר לראות במשנה הסבר עקרוני לעצם הצורך של הבדיקה הטקסית של זמן השחיטה (כדברי רש"י 'הוצרכו לכך' – לעלות על הגג ולראות).

[572] טרופר הסביר כי בניגוד לממונים על תחומים ספציפיים במקדש, באחריות על סידור העבודה (פייס) יש ממד כולל, שטבעי כי מי שאחראי עליו יהיה אחראי על ניהול לוח הזמנים של עבודת המקדש (טרופר, האדמיניסטרציה, עמ' 154).

[573] אפשר כי אזכורו הראשון של הממונה בהקשר לפייסות הופך זיהוי זה לאלמנטרי בעיני מחברי המשנה.

[574] נגן, המשנה, עמ' 211-213, הע' 2.

עליהן והן פותחים לו׳, ׳קול דודי דופק פתחי לי׳.[575] גם אם נראה בדמיון הכפול (הן בסיטואציה המתוארת הן בלשון) צירוף מקרים ולא זיקה מכוונת, ונייחס את השאלה הרטורית ׳וכי באיזו שעה הממונה בא׳ לסגנונה הרגיל של המסכת, המשתמשת מספר פעמים בשאלות רטוריות,[576] קשה להתעלם מהתיאור הארכני של הגעת הפקיד הממונה על עבודת המקדש. הוראותיו של הממונה יוצרות את לוח הזמנים של עבודת המקדש – יום העבודה נפתח בהגעתו אל בית המוקד (א,ב), תהליך הקרבת התמיד נפתח בהוראתו לבדוק אם הגיע זמן השחיטה ולהביא הטלה (ג, ב-ג), ובמקום אחד המשנה קובעת כי העבודה יכולה להיעשות רק לפי הוראתו: ׳לא היה המקטיר מקטיר עד שהממנה אומר לו הקטר!׳ (ו, ג).

אם כן עבודות התמיד מבוצעות כולן על פי סמכותו של הממונה לנהל את לוח הזמנים ולחלק באמצעות פייס את העבודות השונות לכוהנים.[577]

הדגשים הספרותיים שמנינו עד כה מתלכדים לכדי תמונה קוהרנטית. מסכת תמיד היא גם מסכת הפייסות. המסכת מאורגנת לחטיבות באמצעות הפייסות, הממונה על הפייסות הוא הדמות הבולטת ביותר בסדר העבודה, ותיאור העבודות נעשה תוך אזכור מתמשך ומיותר, מזווית מבט הלכתית, כי העבודה בוצעה בידי מי שזכה בה.

4.3.2.1 תפקיד הפייסות בעבודת התמיד

לחלוקת עבודת המקדש באמצעות פייסות אין מקור של ממש בתורה והיא מתוארת במקורות התנאיים כחידוש שתיקנו חכמים (יומא ב, א-ב).[578] לפי המשנה ביומא חלוקת עבודות ההקרבה באמצעות פייסות נהגה דווקא בקורבנות ציבור: ׳במה דברים אמורים בקרבנות ציבור, אבל בקרבנות יחיד אם רצה להקריב יקריב. הפשטן ונתוחן שלאלו ואלו שוין׳. (יומא ב, ו). קביעה זו מופיעה בתוספתא בלשון דומה ׳במי דברים אמורים בקרבנות צבור, אבל קרבנות יחיד כל הרוצה

[575] לטעמו תכלית ההשוואה היא לצורך הנגדה – בניגוד לאישה משיר השירים הכוהנים קמים דרוכים להשכמה בטרם יבוא הממונה ולכן טרגדית ההחמצה של שיר השירים מתחלפת בפתיחת שערים.
[576] ראו אפשטיין, מבואות, עמ׳ 28.
[577] אמנם בשני מקרים פעולות מבוצעות בהמשך להוראה אנונימית של ׳הם׳: עשיית חביתים (׳העמידו׳, א, ג) ואזהרת קידוש ידיים ורגליים (׳והם אומרים לו הזהר... והן אומרים הגיע עת׳ א, ד). כינוי זה (׳הם׳) מתייחס אל ׳אחיו הכוהנים׳ שהרי תרומת הדשן מתוארת כתהליך המבוצע לעיתים בידי הרבים ולעיתים בידי היחיד. כשהרבים הם אחיו (׳אירע קרי לאחד מהן׳ (א, א); ׳וישב לו אצל אחיו הכהנים׳ (שם); ׳ראוהו אחיו׳ ב, א; ׳והם רצו׳ (שם). לפעמים הרבים מכונים בשם ׳אחיו׳ ולפעמים רק ׳הם׳ ונראה ברור שהכוונה בשני הכינויים לאותו ציבור אנונימי של כוהנים העובדים באותו יום.
[578] קוטשר (מילים ותולדותיהן, עמ׳ 15) סבר כי המונח היווני שבו מתוארת ההגרלה (׳פייס׳), לעומת המונח המקראי המתאר את ההגרלה שבה נבחרים השעיר לעזאזל והשעיר לה׳, משקפת את מעמדו המאוחר של הפייס, בניגוד למקומות שבהם חז״ל מבקשים לתאר ׳גורל׳ שהוא מן התורה ומשתמשים במילה המקראית גורל. דבריו הגיוניים, אך כיצד יסביר את לשון התוספתא בסוטה א, ז (עמ׳ 153): ׳כהנים מטילין ביניהן גורלות. כל מי שעלה גורלו, אפי׳ כהן גדול, יוצא ועומד בצד סוטה ואוחז בבגדיה׳ וכו׳.

להקריב מקריב'. (תוספתא כפורים א, יג).[579] במילים אחרות, הפייס עומד כחלופה למצב שבו פעולות ההקרבה נעשות בידי מי ש'רוצה' בכך, דהיינו באופן וולונטרי. בקורבן היחיד יכול 'כל הרוצה' לגשת ולהקריב, ואילו בקורבן הציבור ראוי שהכוהן העובד ימונה על ידי הממונה. אפשר לומר כי במינוי הכוהן לעבודתו באמצעות פייס ועל ידי הממונה הופך הכוהן להיות שליח הציבור, ולכן דין הפייסות נוהג רק בקורבנות הציבור.

הרעיון שלפיו תפקיד הפייסות היה לשוות את הכוהנים כשליחי הציבור, מתיישב היטב עם תיאור המקום שבו קויים הפייס. למעט הפייס הראשון, שנעשה מטבע הדברים במקום שנתם של הכוהנים (תמיד א, ב), שאר הפייסות (שניים או שלושה) נעשו בלשכת הגזית (ב, ה-ג, א; ד, ג-ה, א-ב). ההליכה ללשכת הגזית גרמה להפסק בעבודה. הכוהנים השאירו את אש המערכה הבוערת (לפני הפייס השני), ואת האיברים מונחים על גבי הכבש (לפני הפייס השלישי) ויצאו מתוך העזרה ללשכת הגזית כדי לקיים את הפייס.[580] כיון שלשכה זו הייתה ממוקמת 'חציה בקודש חציה בחול' בצלע הדרומית של העזרה,[581] הרי שדבר זה עיכב את עבודתם, עיכוב מתמיה לאור הצורך לבצע את העבודה בזריזות ובאינטנסיביות.[582]

---

[579] יש שפירשו כי ה'במה דברים אמורים' מתייחס דווקא לדין 'הולכת האיברים', שעליו נסוב הפייס הרביעי, והכוונה כי בקורבן יחיד אין צורך במספר כוהנים מסויים להעלאת האיברים לכבש (ראו רמב"ם, פירוש למשנה, יומא ב, ז [עמ' רמד]; הנ"ל, משנה תורה, הלכות מעשה הקרבנות ו, יט; תפארת ישראל, יומא ב, ז אות מד; אלבק, משנה, מועד, עמ' 228). אך מסתבר יותר לפרש, כפי שהציע ליברמן (תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 741; ושוב גולדברג, תוספתא, עמ' 32), כי משפט זה מתייחס לדין העקרוני של הפרק והוא הפייס, והוראתו היא כי בקורבנות יחיד אין צורך בפייס כלל וממילא גם לא קיים דין של סדר הולכת האיברים. כך דייק בעל גבורת ארי (יומא כו ע"ב), מלשון התוספתא: 'ברם מלשון התוספתא כאן 'כל הרוצה' וכו' מוכח שאף לקרבן עצמו של יחיד אין צורך בפייס'. דהיינו, הניגוד של ההיתר 'אם **רצה** להקריב יקריב' הוא הקרבה על פי גורל. שאם הייתה כוונת המשנה לומר שבקורבן יחיד אין צורך במספר כוהנים רב, הייתה צריכה המשנה לשנות בסגנון זה: 'ובקרבנות יחיד אפילו כהן אחד מעלהו לגבי המזבח'. הלשון 'רצה' מלמדת כי הנושא אינו מספר הכהנים אלא הפייס. (ואפשר שכך הבין כבר רש"י שכתב: 'במה דברים אמורים: דבעינן כל הני כוהנים לכל בהמה <u>ובעינן פיס</u>' אבל ראו מנגד רש"י ליומא ב. וראו הדיון בשיטתו בשיח יצחק, כ"ו, ב ד"ה 'אם רצה').
אני חושב שהמונח שבו משתמשת המשנה 'להקריב' הולם פירוש זה שהרי לשון 'הקרבה' אינה מיוחדת להעלאת איברים אלא משמשת הרבה ביחס לכלל עבודות הזבח ואין צורך לסייג את הדין להולכת האיברים בלבד (ראו למשל ספרא נדבה, פרשה ד, ד [מהדורת וייס, עמ' 37]; יומא א,ב ; מנחות יג, י; תוספתא ברכות ה, כב. וכו').
ראיה לפירושו של ליברמן עולה מהסיוג שבסיפא: 'הפשיטן וניתוחן של אלו ואלו שוין'. שהרי אם נבין את הרישא כעוסקת בהבחנה הנוגעת לכלל עבודות הזבח שנמנו בפרק כעבודות שעליהן יש פייס, ניחא מדוע המשנה מסייגת וקובעת כי יש סוג אחר של עבודות שבהם אין צורך בפיס (ובכלל אין צורך בכהונה). אך אם הרישא עוסקת רק בדין ריבוי הכוהנים בהולכת האיברים מדוע יש צורך כלשהו להנגיד דין זה לדין הפשט וניתוח, איזה קשר יש בין השניים? עוד אעיר, כי האבחנה בין קורבנות ציבור ליחיד על רקע דין הילוך איברים בלבד קשה מבחינה נוספת, שהרי לפי קריאה זו בקורבנות יחיד אין צורך כלל במספר כוהנים ואפילו כוהן יחיד יכול להעלות את כל האיברים, זאת בניגוד למדרש ההלכה שבירושלמי: ''וערכו' שנים'. 'הכהנים' שנים. 'בני אהרן' שנים. מיכן לפרו של יחיד שיהא קרב בששה' (ירושלמי יומא ב:ז מ ע"א [עמ' 571]). ברור כי אפשר שהמשנה אינה גורסת מדרש הלכה זה ועוד אפשר לקרוא את הירושלמי כפי שהציעו חלק מהאחרונים בלשון תמיהה. אך בכל זאת נדמה לי שיש בכך תמיכה נוספת לפירוש של ליברמן שבעקבותיו אני הולך. וראו נוניס, שיח יצחק, דף כ"ו ע"ב ד"ה 'אם רצה'].

[580] על כך כבר תמה התוס' יומא כה ע"א ד"ה 'והא בעינן' והמפרש האשכנזי לתמיד (חסידה, שיטה למסכת תמיד, עמ' קצה). תוס' ביסס את קושייתו על כך שחובת הפייס נלמדה מהפסוק 'בבית אלהים נהלך ברגש' (על כך ראו להלן הערה 608) ואם כן הפייסות צריכים להיעשות דייקא 'בבית אלהים' ולא בלשכת הגזית שהיא חציה בקודש וחציה בחול. רבנו תם מתרץ כי כיון שהפייס כרוך בהסרת המצנפת של אחד הכהנים גנאי לעשות זאת בעזרה ור' יצחק בר ברוך מתרץ כי כיוון שהפייס כרוך בעמידה כמיון כולייאר הרי הוא מוביל למצב של עמידה כך שאחורי הכוהנים הם להיכל השם.

[581] מידות ה, ד. בדפוס: ב'צפון' אך הנכון הוא כגירסת כתה"י והראשונים: בדרום (אלון, פראיתרין, עמ' 5, הע' 19). כפי שהעיר יחיאלי, עבודת הפייס מתוארת כדבר שאליו צריכים 'לבוא' ו'לצאת': 'בואו והפיסו' (ג, א); 'צאו וראו' (ג,ב); 'ירדו ובאו להם' (ד, ג).

[582] ביטויים שונים במסכת יוצרים תחושה של בהילות בעבודה: 'והן אומרים הגיע עת!' (א, ג) 'ראוהו אחיו שירד, והם רצו ובאו'; 'מהרו וקדשו ידיהן מן הכיור' (ב, א). כיוון שהקרבת התמיד היא העבודה הפותחת את היום ולפניה אסור להקריב קורבנות אחרים (תוספתא פסחים ד, ב; ספרא צו, א, ב [מהדורת וויס לב]), הרי שעיכוב בעבודת

כמה חוקרים הסבירו את פשר הפסקת העבודה והיציאה ללשכת הגזית כפועל יוצא של ההיבט הליטורגי שהתקיים בה. דהיינו, כיון שההליכה ללשכת הגזית במסגרת הפייס השני כללה היבטים ליטורגיים (ד, ג): 'וירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע', הרי שהיבט זה מסביר את הצורך לצאת מתחומי המקדש, אם בגלל שבמקום התקיים בית כנסת קדום שאליו נדרשו הכוהנים לצאת כדי להתפלל,[583] ואם, כפי שהציע ישראל קנוהל, בשל הזרות של הליטורגיה לפולחן הקורבנות.[584] אך כבר ציין בצדק סידני הוניג, כי בשום מקום אחר בספרות התנאית לא מתועד שימוש בלשכת הגזית לצורך ליטורגי כלשהו.[585] וחשוב מכך, העובדה שההליכה ללשכת הגזית נעשתה הן בפייס השני (שבו קראו את שמע) הן בפייס השלישי (ג, א), שבו לא קראו את שמע, מלמדת כי הכניסה ללשכת הגזית הייתה <u>צורך הפייסות ולא צורך קריאת שמע</u>.[586]

הביצוע המסודר של הפייס במקום חשוב כלשכת הגזית ועל ידי 'ממונה' המארגן אותו עומד בניגוד מה להגרלה אחרת שנעשתה במקדש. בתוספתא סוטה א, ז נאמר: 'כהנים מטילין ביניהן גורלות. כל מי שעלה גורלו, אפי' כהן גדול, יוצא ועומד בצד סוטה ואוחז בבגדיה, אם נקרעו נקרעו אם נפרמו נפרמו, עד שמגלה לבה וסותר את שערה'. מחד, התוספתא מתארת פרוצדורה זהה: הטלת גורל לצורך בחירת הכוהן שיבצע תפקיד מסוים במקדש. מאידך, התוספתא משתמשת במונח שונה (גורל ולא פייס), מזכירה אותו כמנהג המבוצע בין הכוהנים לבין עצמם ('מטילין ביניהם') ללא זכר לתפקידו של הממונה, ומהלשון האגבית 'מטילין ביניהם גורלות' אפשר לשער כי אין חובה לבצע פייס זה בלשכת הגזית. תוכנו של הגורל שבסוטה הפוך מהפייס

התמיד מעכב למעשה את כלל הקורבנות שיובאו באותו יום. למהירות בעבודה היה גם ממד ערכי נוסף המשתקף בביטוי: 'כהנים זריזים הם' (בבלי חולין קכג ע"ב ועוד. אמנם הביטוי נקשר לזהירות הלכתית ולא דווקא למהירות. ובכל זאת נדמה שהדבר קשור גם לקצב העבודה, לזריזות בעשייתה, כמו 'מימיו לא נתעצל כהן' שבתמיד ב,ב). גם באיגרת אריסטיאס 93 מציין המחבר את עבודתם של הכוהנים ש'אין למעלה ממנה לזריזות' ופילון האלכסנדרוני (על החוקים לפרטיהם א, 83) מציין כי תפקיד הכותנת היא לשם הזריזות בעבודה'. בפיוטים של סדר העבודה יש ביטויים רבים המדגישים את המהירות בה נעשתה העבודה 'קפץ ונתנם על שני השעירים...רץ כדת וקבל דם (מופס, אישיותו, עמ' 131-132 שהעיר כי אין להניח שהפיוטים בודים עקרון זה מליבם וסביר שהם משקפים מסורת עתיקה) הכוהן הגדול מכונה אצל יוסי בן יוסי 'איש מהיר'. (מירסקי, יוסי בן יוסי, עמ' 172, הע' 269) וראו גם תיאורו האינטנסיבי של טקס הפסח בדברי הימים ב ל (על כך ליכט, מועדי ישראל, עמ' 145). עוד על זריזות הכוהנים ראו גליקליך, הדרך לקומראן, עמ' 90.

[583] ראו המר, תמיד, עמ' 306, הע' 2. עזרא פליישר טען כי חלק זה של המשנה הוא תוספת מאוחרת שנבעה מרצונם של חכמים לתת יוקרה של קדמות ומקדש לתפילות החובה (ראו פליישר, לקדמוניות, עמ' 419-420), והעדויות עצמן הן 'מגמתיות, אוטופיות, שלא לומר בדיוניות' (שם). אך כפי שהעיר איל רגב (מקדש, עמ' 8) זוהי קביעה שרירותית ללא נימוקים פילולוגיים. וראו גם המר, תמיד וביבליוגרפיה נוספת שם בהע' 1; היינמן, התפילה, עמ' 79-78.

[584] קנוהל הסביר את תיאור הפרישה ללשכת הגזית מתוך הפרספקטיבה שלו הרואה מתח בין עבודה פולחנית אילמת לבין ליטורגיה המלווה את עבודת הקורבנות. לשיטתו, הפרישה ללשכת הגזית היא ביטוי למתח שבין ה'מורשה הכוהנית העתיקה' של 'מקדש הדממה' לבין ה'רצון לעריכת טקס קריאה מילולי', ו'מתוך מתח זה צמחה המציאות המוזרה המתוארת במשנה'. זה הסבר נפלא, שמשכנע מאוד מתוך הקשר מחקרו של קנוהל (ראו הנ"ל, תפילה, בעיקר עמ' 745. וראו רגב, מקדש, הע' 19), אך כאשר קוראים את מסכת תמיד כצורתה ברור כי הפרישה ללשכת הגזית נבעה מהעובדה ששם התקיים הפייס, ולכן אין זה נכון להסבירה כפועל יוצא של התפילה (שהתקיימה רק באחת מהפייסות). לדעתי השאלה מדוע 'התפללו' בלשכת הגזית צריכה להיות מוחלפת בשאלה 'מדוע ערכו פייס בלשכת הגזית'.

[585] הוניג, בית כנסת, עמ' 117.

[586] ראו רגב, בית המקדש, עמ' 9.

שלנו. בתמיד וביומא ההגרלה נעשית בין כוהנים המבקשים לזכות בעבודה (תמיד א, ב; יומא ב, א-ב) ואילו הגורל בסוטה מוטל בין כוהנים המבקשים לחמוק מן העבודה המגונה.[587] אם כן, יש לפנינו פרוצדורה טכנית לחלוקת משימות בין כוהנים, פרוצדורה שעל רקעה בולט האופן הטקסי שבו נעשה הפייס המתואר בתמיד.

הוניג הציע כי מיקום הפייסות בלשכת הגזית אפשר לחכמי הפרושים לוודא שעבודת התמיד נעשית לפי הלכתם ולא לפי הלכת הצדוקים.[588] דבריו מתבססים על הזיהוי של לשכת הגזית כ'ביתם' של הפרושים במקדש: לשכת הגזית הייתה מקום מושב הסנהדרין (תוספתא חגיגה ב, ט),[589] ומי שהיה נכנס אליה היה רואה 'חכמים ותלמידיהן יושבין ועוסקין בתורה' במדרש תנאים (דברים יד, 22 [עמ' 78]). לשם עלו כדי לשאול את החכמים שאלות בהלכה,[590] כפי שנאמר בבבלי סנהדרין לב ע"ב, בקריאה לרודף הצדק ללכת 'אחר חכמים ללשכת הגזית'.[591] תיאור זה של שליטת חכמים על הכהונה באמצעות מיקומם בלשכת הגזית מובע במשנה במידות הנחתמת בתיאור לשכת הגזית: 'לשכת הגזית שם היתה סנהדרין גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה' (מידות ה, ד).[592]

---

[587] ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 617. מלבד ההיגיון שבפירושו, הביא ליברמן כמה מדרשים המבטאים רצון של הכוהנים לחמוק מתפקיד זה, וביניהם מדרשים שיש בהם הוה אמינא כי הכהן הגדול לא יצטרך לבצע את התפקיד המגונה (ראו שם).

[588] הוניג, בית כנסת, עמ' 117; גליקליך, הרקע האנתרופולוגי, עמ' 71, הע' 100. על הצעה זו חזר בגוון שונה ובהקשר שונה נפתלי כהן (ריטואל, עמ' 187, הע' 511). כהן, כפי שכבר הזכרנו, רואה בתיאורי הטקס יצירה דמיונית שעוצבה על-ידי חכמים כדי לבטא עמדות אידיאולוגיות. במסגרת קריאה מרקסיסטית זו ראה כהן בהדגשת תפקידו של הממונה ביטוי לניסיונם של חכמים (המיוצגים ביצירה הדמיונית בדמותו של הממונה על הפייסות) לתאר באופן רטרוספקטיבי את עבודת המקדש כנשלטת על-ידיהם וכך לתקף את סמכותם על קהל שומעיהם.

[589] ומקבילות בתוספתא סנהדרין ז, א; שקלים ג, כז. אין זה משנה לענייננו אם צודקים גודבלאט ואחרים, שטענו כי תיאור הסנהדרין שבמשנה הוא א-היסטורי (גודבלאט, שלטון, עמ' 107; אפרון, חקרי, עמ' 256). חשוב שבספרות חז"ל לשכה זו, יהא תפקידה המקורי המדויק אשר יהא, מזוהה כמקום מושב הסנהדרין. יש חוקרים שזיהו מבנים שהוזכרו אצל יוספוס עם לשכת הגזית (לדוג' מלחמת היהודים ד 334 [עמ' 400]. וראו ההפניות במהדורת חגי עמ' 210 הע' 5; עמ' 242; רגב, הצדוקים עמ' 306, הע' 19).

[590] במשנה פאה ב, ו מסופר על ר' גמליאל ור' שמעון איש המצפה ש'עלו ללשכת הגזית ושאלו'. ור' צדוק העיד על זוחלין שקלחן בעלה אגוז 'ובא מעשה לפני לשכת הגזית והכשירו' (עדויות ז, ד).

[591] אמנם בנוסח הקדום והקצר של הברייתא, המופיע בספרי דברים קמד (הורביץ עמ' 200), נאמר רק 'ירדוף אחר בית דין שדינו יפה אחר בית דינו של רבן יוחנן בן זכיי ואחר בית דינו של רבי אליעזר'. וראו עוד על ברייתא זו אצל פרידמן, מחקרי תלמוד, עמ' 389.

[592] כהן טען כי משנה זו חותמת את המסכת בשל תפקידה הרטורי-פוליטי לבטא את את שליטת חכמים על עבודת הכהונה (כהן, זכרונות, עמ' 87-85). הוא ביסס את טענתו דרך השוואת 'מפת המקדש' שבמידות ל'מפת המקדש' שביחזקאל, השוואה המדגישה את הפער באופן שבו המפה מסתיימת (קודש הקודשים אצל יחזקאל, ובית דין במידות). גם אם כהן צודק וזוהי מגמתם של תיאור בית הדין שבמשנה ותיאורים אחרים הדומים לו נותרה פתוחה השאלה האם תיאורים אלו ניזונים מהמציאות ההיסטורית בימי הבית ושאלה זו קשורה בשחזור השליטה הפוליטית במקדש בשלהי ימי הבית השני. לדיון מקיף וסקירת ספרות קודמת ראו רגב, רגב, הצדוקים, עמ' 348 – 377. בנוגע למשנה זו כבר אפרון טען כי מדובר בטקסט לא היסטורי שמקורו במחוזות המדרש (ראו אפרון, חקרי, עמ' 255 – 256; וראו גם ספראי, בשלהי הבית, עמ' 19) ומיכאל בן-ארי טרח להראות כי מבחינה טכנית קשה לדמיין מצב שבו מתקיים דיון של הסנהדרין בלשכת הגזית לאור הפער בין ריבוי המשתתפים לגודלה המשוער של הלשכה (לפי חישובו הלשכה צריכה להיות בגודל של כ150 מ"ר לפחות) וכדברי י"ל קצנלסון 'איך לא שם עד הנה איש לב ולא התבונן כי הסנהדרין הגדולה של שבעים ואחד לא יכלה בשום פנים להצטמצם ולשבת בלשכת הגזית שהיתה בעזרה' ראו בן ארי, תחומי, עמ' 211 ושם הע' 29. אמנם, אהוד נצר הציע אומדן המבוסס על הנחות אחרות והגיע לחישוב אולם ששטחו 24*24 אמות שטח שלדעתו אפשר ל70 חברי סנהדרין להתכנס ברווח. ראו נצר, כיצד, עמ' 102. עצם התיאור לפיו בדיקת הכהונה מתבצעת בלשכת הגזית סותר למדרש הספרי במדבר, קטז, עמ' 339 לפיו 'מקום היה אחורי בית הכפרת ששם בודקין ייחוסי כהונה'. ליברמן (יוונית עמ' 278) טען כי המקורות משלימים זה את זה אך ראו ביקורתו של כהנא, ספרי במדבר, כרך ד עמ' 878, הע' 119. המימד המדרשי של התיאור שבספרי בולט לעין באשר מקום הבדיקה נדרש מלשון הפסוק ('וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת-כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת' במדבר יח 7) ראו שם. וכפי שכהנא רומז בביאורו שם את ההבדל בין התיאורים אפשר לתלות בכך שהספרי מצטט את משנת ר' ישמעאל.

אני מסכים עם טענתו של הוניג בעיקרה, בנוגע לסיבת קיום הפיס בלשכת הגזית, אך מבקש להרחיב אותה ולנסח אותה מחדש בהקשר לדיוננו העוסק בעריכת המסכת, בתפקיד הפייסות ובתפקיד הממונה, שעליהם עמדנו לעיל.

תפקיד הפייס הוא לשלול את האפשרות שהכוהן יקריב באופן וולנטרי את קורבן התמיד על פי רצונו. הפייס יוצר תהליך שבו הכוהן ממונה על-ידי ה'ממונה על הפייסות'. הליך זה מתבצע דווקא בקורבנות ציבור, ומטרתו הוא לשוות את הכוהן כשליח ציבור בעבודתו. כיון שתפקידו של הפייס הוא ליצור מצב שבו הכוהן עובד 'מטעם' הציבור, המיוצג על ידי הממונה, ניתן להבין מדוע הוא מקוים בלשכת הגזית, מקום המסמל את מושב הסנהדרין המייצגים את העם בתוך המקדש. כאשר מבצעים את הפייס בלשכת הגזית הוא הופך את עבודת התמיד להיות עבודה המבוצעת עבור העם (ואין חשיבות כאן לשאלה האם מדובר במציאות היסטורית או בייצוג ספרותי). במילים אחרות, כאשר מחבר תמיד מקפיד לציין כי כל עבודה ועבודה נעשתה על-ידי מי שזכה בה ומי שזכה בה זכה בה בלשכת הגזית, הרי הוא מאשש ומבליט את היותו של התמיד קורבן ציבור.

אם כנים דבריי, והחזרה של משנת תמיד 24 פעמים (!) על כך שמבצעי העבודות היו אלו שזכו בהם בגורל נועדה להפקיע מידי המחשבה כי הקורבן הוא קורבן יחיד שבו כל הרוצה לבצע עבודה יבצע אותה, הרי שיש לראות בחזרתיות זו, כמו גם בארגון חטיבותיה של המסכת על-ידי תיאור הפייסות ובאזכורו החוזר של הממונה על הפייסות, ביטוי לניסיון <u>לתקף את צביונו של התמיד כקורבן ציבור המוקרב בסמכותו ומכוחו של הציבור</u>. על רעיון זה היה טעם להאבק בשלהי ימי בית שני, משום שהוא היה נתון במחלוקת בין בין האסכולות ההלכתיות בימי הבית. לפי הסכוליון למגילת תענית שררה מחלוקת בין הפרושים לבין הצדוקים בשאלה האם התמיד חייב לבוא תמיד מכספי הציבור או שמא כוהן (או אולי גם ישראל) יחיד רשאי להביאו מכספו:[593]

> שהיו חכמים אומרים אין התמידים באין [אלא] משל ציבור. ביתוסין או'[מרים] משל יחיד הן באין שנ' 'את הכבש אחד תעשה בבקר' ליחיד משמע. וחכמים או'[מרים] 'תשמרו להקריב לי' לרבים משמע. התקינו שיהא היחיד שוקל שקליו ונותנן כל שנה ושנה ויהיה תמיד קרב משל ציבור והיינו דאמריי[נן]

[593] חשיבותה של מחלוקת זו בעולמן של האסכולות ההלכתיות מימי הבית השני נובעת הן משכיחותה (התמיד מוקרב פעמיים כל יום) והן בשל חשיבות התמיד כקורבן שבהקרבתו תלויה השראת השכינה, כפי שהראיתי ממגוון מקורות במבוא. לאור זאת כתב רגב כי מחלוקת על אופן הקרבת התמיד היא מחלוקת על האופן שבו יש לכונן השראת שכינה: האם על-ידי נדבות יחידים או על-ידי שותפות שווה של כל העם (ראו רגב, הצדוקים, עמ' 134). אם פירושו של הסכוליון למועד שבמגילת תענית הוא מקורי, הרי שניצחונם ההלכתי של הפרושים בשאלת מימון התמיד צוין באמצעות מועד באורך שמונה (!) ימים (א-ח ניסן) ויש בכך כדי להעיד על החשיבות הלא-רגילה של מחלוקת זו. אמנם קשה לדעת לבטח למה כוונתה של מגילת תענית במילים 'איתוקם תמידא' שבמשפט: 'מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא'. וראו הדיון הנרחב אצל נעם, מגילת תענית, עמ' 165-173.

איתוקם תמידא (סכוליון למגילת תענית, ע"פ כ"י אוקספורד [נעם, מגילת תענית, עמ' 57-58])[594]

לפי הסכוליון ומקבילותיו,[595] הפרושים למדו מלשון הרבים בפסוק: '<u>תשמרו</u> להקריב לי במעדו' (במדבר כח, ב), כי מימון קורבנות התמיד צריך לבוא מקופת הציבור.[596] וכך אמנם מתואר אצל יוסף בן מתתיהו הן בקדמוניות הן במלחמות.[597] ואילו הבייתוסים (צדוקים לגירסת התלמוד) למדו מלשון היחיד שבפסוק 'את הכבש אחד <u>תעשה</u> בבקר' (במדבר כח, ד) כי הקורבנות 'משל יחיד הן באין'.[598] חתימת הסכוליון (לפי כ"י אוקספורד) קושרת את הוויכוח ההלכתי על מימון התמיד לתקנת מחצית השקל: '<u>התקינו</u> שיהא היחיד שוקל שקליו ונותן כל שנה ושנה ויהיה תמיד קרב משל צבור'.[599] החובה לתת מחצית השקל מתוארת כבר במקרא (שמות ל, יא-טז), אך כפי שהעירו רבים, החיוב בתורה קשור למפקד העם, והחובה השנתית לשקול שקלים לצרכי המקדש היא נוהג שהתפתח כנראה רק בימי הבית השני ולפי הסכוליון דלעיל, היה שנוי במחלוקת.[600] ואכן ממגילות מדבר יהודה משתקפת עמדה שלפיה 'כסף הפקודים' הוא תשלום חד פעמי ואין תוקף לחובה לשלם מחצית השקל מדי שנה.[601] תקנת מחצית השקל היא אם כן תקנה פרושית מאוחרת שנועדה להפוך את עבודת הקורבנות בכלל ואת עבודת התמיד בפרט לעבודה ציבורית הממומנת מכספי הציבור.[602]

---

[594] נעם הסבירה כי היעדר נוסח זהה או דומה לסכוליון זה בכ"י פארמה נבע מהשמטה ולא ממסורת אחרת (נעם, מגילת תענית, עמ' 168).

[595] השוואה מלאה של כל המקבילות נמצאת אצל נעם, מגילת תענית, עמ' 169-170.

[596] אמנם, כפי שהעירה נעם (תענית, עמ' 168-169), דרשת חכמים כפי שהיא מנוסחת בספרי במדבר קמב (מהדורת הורביץ עמ' 188): 'תשמרו שלא יביא אלא מתרומת הלשכה. תשמרו שיהו כהנים ולוים וישראלים עומדים על גביו', אינה נשענת על לשון הרבים אלא נלמדת מהשורש 'שמר' - יש להביא מממון שמור, דהיינו מתרומת הלשכה.

[597] 'חייבים לפי התורה לשחוט בכל יום <u>מכסף הציבור</u> כבש בן שנה בעלות היום ובצאתו' (קדמוניות ג, 237 [עמ' 97]). 'אכן, אנו מקריבים למענם קורבנות תמיד, ולא זו בלבד שאנו עושים זאת מדי יום על <u>חשבון ציבור היהודים כולו</u> אלא שאין אנו מקריבים זבחים אחרים על חשבון הציבור, אפילו לא למען בני [הקיסר] כי רק לקיסרים עצמם אנו חולקים את הכבוד המיוחד הזה, אשר אינו ניתן לשום אדם בלתם' (נגד אפיון ב, ו (פיסקה 77) [מהדורת כשר, עמ' נא]).

[598] כך מפורש בגירסת הסכוליון (לפי כ"י אוקספורד). אבל נעם העירה כי בדרשת הצדוקים/בייתוסים כפי שהיא מופיעה בתלמוד (מנחות ס"ה ע"א) ובכ"י פארמה לסכוליון אין הכרח לפרש כך. ואפשר שהדרשה מתבססת על 'תעשה' – דהיינו תקריב מכל מקום ואפילו שלא מתרומת הלשכה. ראו נעם, תענית, עמ' 169 והפניות בהע' 31. רגב (הצדוקים, עמ' 132) העיר כי לא מפורש האם הכוונה שבאים דווקא משל יחיד או שמא ניתן להביאם <u>גם</u> משל יחיד.

[599] וראו הדיון של נעם האם מדובר על השלמה מאוחרת אם לאו (נעם, מגילת תענית, עמ' 169).

[600] ליוור, פרשת מחצית השקל; הנ"ל, מחצית השקל. אלבק (משנה, מועד, עמ' 183-184) מצא הד לפולמוס על מחצית השקל בספרות התנאים. לדעתו, האופן הפומבי שבו בוצעה ההכרזה נולד מהצורך לתקף את עמדתם של הפרושים. במשנה נאמר: 'אין התורם תורם עד שהוא אומר להן אתרום והן אומרין לו: תרום תרום תרום שלשה פעמים' (שקלים ג, ג). ובירושלמי (שקלים א:א, מה ע"ד [עמ' 603] מוסבר הטעם 'לעשות פומפי לדבר'. לפי אלבק, 'פומבי' זה עיקרו 'להוציא מלבן של צדוקים'. וראו רשימת המקרים שבהם ההכוונה לביצוע 'פומבי' של המצווה נועדה 'להוציא מליבן של צדוקים' שאסף דוד רוזנטל ונדפסו במאמרו של ישראל יעקב יובל, פסח, עמ' 26-28. וראו רשימתו של זוסמן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 67, הע' 220; רגב, הצדוקים, עמ' 262-263; נעם, מגילת תענית, עמ' 173.

[601] כך נאמר במגילה 4Q159 'רק [פעם] אחת יתננו כל ימיו' (קימרון [החיבורים העבריים, חלק ב עמ' 24] בעקבות קריאה אחת של אריאל ויודיצקי השלים: 'רק [תר]ומה אחת יתננו כול ימיו') וראו ליוור, מחצית השקל, עמ' 18-22. חנן אשל ואסתי אשל העירו כי המשפט 'רק פעם אחת יתננו כל ימיו' מעיד על אימוץ חלקי של שיטת הפרושים בעניין ההשתתפות הציבורית בהוצאות המקדש (אשל, מעמדות). אמנם יש לציין כי במגילה לא מצוין שיעדו של הכסף הוא הקורבנות, אפשר כי תרומה זו נוגעת רק לבדק הבית.

[602] על כך שהתמיד נלקח מכסף מחצית השקל ראו שקלים ד, א; ליוור, מחצית השקל. עוד על הרקע ההיסטורי לתקנת מחצית השקל ראו אצל פלוסר, מחצית השקל.

יעקב זוסמן טען שעמדתם ההלכתית של הפרושים בנוגע לקורבן התמיד משקפת מגמה אידיאולוגית עקרונית שלפיה יש 'לשתף ככל האפשר את המוני העם בחיי המקדש, הפולחן והדת'.[603] עמדה זו, כפי שהראה קנוהל, משתקפת אף במחלוקות הלכתיות אחרות הנוגעות לעבודות המקדש.[604] לאור זאת, אני מציע כי הדגש הספרותי של מסכת תמיד על כך שעבודות התמיד כולן בוצעו על-ידי כוהנים שזכו בעבודה בפייס, נבעה מהרצון להדגיש את העיקרון הפרושי שלפיו התמיד קורבן ציבור הוא, ועל כן הכוהן המבצע את עבודותיו השונות צריך להיות נציג הציבור. מינויו של הכוהן באמצעות פייס בלשכת הגזית, שימש אם כן לצורך מיצובם של הכוהנים המקריבים את התמיד כשליחי ציבור.

אכן, בנוגע לקורבן התמיד התאמצו חז"ל, בהקשרים אחרים, לבטא את העיקרון שלפיו הקרבת הקורבן צריכה להיעשות כ'שליחות' של כל אדם ואדם מישראל. לפי המשנה בתענית (ד, ב) עיקרון זה הוא הבסיס למוסד המעמדות:[605]

> אלו הן המעמדות (לפי שנאמר 'צו את בני ישראל ואמרת אלהם') 'את קרבני לחמי' וכי היאך קרבנו שלאדם קרב והוא אינו עומד על גביו אלא שהיתקינו הנביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות. על כל משמר ומישמר היה עמוד בירושלם שלכהנים ושללוים ושל ישרא'[ל]. היגיע זמן המשמר כהניו ולויו עולים בירוש'[לים] (וישראל) שבאותו המשמר מיתכנסים לעריהם וקוראים מעשה בראשית

טעם התקנה מוסבר כמענה לשאלה 'וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו'. ההנחה הכפולה שבבסיס השאלה היא שקורבנות התמיד נחשבים כקורבנות השייכים לכל יחיד, וכי הקרבתם דורשת את נוכחות הבעלים. באמצעות ה<u>מעמד</u> יש לכל יחיד מישראל נציג ש<u>עומד</u> בשמו על גבי הקורבן בשעת הקרבתו.[606]

בטרם אציע את המסקנות הנובעות מכך בנוגע למגמתה של מסכת תמיד והערכים המעצבים אותה, אדון במקור תנאי מאוחר יותר המציע הסבר אחר למקורה של תקנת הפייסות.

---

[603] זוסמן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 66. ובאופן דומה כתב בר, חכמי המשנה, עמ' 105. וראו עוד פרנקל, עיונים, עמ' 128. לכמה עדויות על השתתפות פעילה או צפייה של העם בעבודת המקדש ראו שמש וורמן, לגלות נתסרות, עמ' 357 – 358.

[604] קנוהל, שיתוף העם.

[605] לשינויי הנוסח של משנה זו ראו לעיל הע' 163 - 164 . הבאתי משנה זו ודנתי בה לעיל בפרק על הביכורים. אמנם בשל חשיבות המשנה לדיון אודות התמיד ציטטתי את המשנה וספרות המחקר עליה במלואה שוב בשורות הבאות.

[606] ובתוספתא (תענית ג, ב): 'מלמד ששלוחו של אדם כמותו'. ש"ז צייטלין טען כי הבסיס לתקנת המעמדות נעוץ בעמדה הפרושית בשאלת מימון התמיד. לשיטתו, התפיסה הפרושית, המחייבת את הבאת קורבנות התמיד מכספו של הציבור (כדי שיהא הקורבן שייך לכל יחיד), הובילה לתקנת המעמדות שנועדה ליצור קשר בין היחידים לקורבנות הציבור (צייטלין, קורות, עמ' 135). יהודה רוזנטל הגדיר את מטרת תקנת המעמדות: '...לשתף את כל העם בפולחן ולחתור תחת המונפולין של הכהנים עליו' (רוזנטל, מעמדות, עמ' 616). חנן ואסתי אשל תיארכו את תקנת המעמדת לימי שלומציון לאחר שהתקבלה דעתם של הפרושים בנוגע למימון התמיד. ראו אשל, מעמדות, עמ' 224- 225; ספראי, בימי הבית, עמ' 16; D. Sperber, 'Mishmarot and Ma'amadot', Encyclopaedia Judaica 12, Jerusalem 1972, col. 89 92. לעמדה שונה ראו תבורי, עבודת ה'.

> (א) בראשונה כל מי שהוא רוצה לתרום את המזבח, תורם. בזמן שהן מרובים ורצים ועולים בכבש וכל הקודם את חברו לתוך ארבע אמות, זכה. אם היו שנים שווים והממונה אומר להם: הצביעו! ומה הן מוציאין? אחת או שתים, ואין מוציאין אגודל במקדש.
>
> (ב) מעשה שהיו שנים שווים ורצים ועולין בכבש ודחף אחד מהן את חבירו ונשברה רגלו, וכשראו בית דין שהן באין לידי סכנה התקינו שלא יהו תורמים את המזבח אלא בפייס. ארבע פייסות היו שם, זה הפייס הראשון (יומא ב, א-ב)

המשנה עוסקת לכאורה בפייס הראשון, על ביצוע תרומת הדשן, שהרי סיפורה של המשנה נפתח בקביעה: 'בראשונה כל מי שהוא <u>רוצה לתרום את המזבח</u> תורם' ומסתיים באמירה 'התקינו שלא יהו <u>תורמים את המזבח</u> אלא בפייס'. דהיינו לתרומת הדשן לא הייתה הגרלה ואחרי התקלה התקינו <u>גם</u> לה הגרלה.[607] אמנם, אפשר שכוונת המשנה להתייחס למקור תקנת הפייסות בכלל, שהפייס על תרומת המזבח הוא הראשון שבהם, וכך לתאר כיצד החל מנהג הפייסות שהתפשט גם לשאר העבודות.[608] על כל פנים, לפי המשנה כפי שהיא לפנינו, 'בראשונה' כוהנים היו זוכים בעבודה באמצעות תחרות. מאחר שניסיונם של הכוהנים לזכות בעבודה הוביל לעימות ולאלימות שנגמרה בשבירת רגל תיקנו חכמים הגרלה מסודרת בדמות הפייס. לפי משנה זו מטרת הפייס היא למנוע איבה בין הכוהנים, המתוארים במקומות רבים כרגזנים ומהירי חימה),[609] שהתחרות הפנימית ביניהם יכולה להוביל לקטסטרופה מעין זו המתוארת במשנה. בשל כך מנעו חכמו איבה בין הכוהנים באמצעות הגרלה מסודרת על העבודה, בבחינת: 'מִדְיָנִים יַשְׁבִּית הַגּוֹרָל וּבֵין עֲצוּמִים יַפְרִיד' (משלי יח, יח). המילים 'פייס' ו'פיוס' אינן באות משורש אחד

---

[607] כך הבין הירושלמי את המשנה (יומא ב:א, לט ע"ב [עמ' 566]): 'למה לא קבעו פייס לתרומת הדשן?' ואף השיב 'אם אומר את יפיס אף הוא אינו משכים על הספק'. באותו אופן הולכת הסוגיה בבבלי יומא כב ע"א שמנמקת מדוע לא תקנו חז"ל פייס <u>דווקא</u> לתרומת הדשן (ללישנא קמא 'מעיקרא סבור כיון דעבודת לילה היא לא חשיבא להו ולא אתו', וללישנא בתרא 'מעיקרא סבור כיון דאיכא אונס שינה לא אתו').

[608] גליקליך, הדרך לקומראן, עמ' 33; טרופר, כחומר, עמ' 28-27. יש לציין כי בסוגיה בבבלי יומא כד ע"ב מובעת התהייה למה לא נעשו כל הפייסות בעת אחת עם הפייס הראשון על תרומת הדשן. תשובת הגמ' שם (בשם ר' יוחנן) היא כי צורך הפיצול בפייסות הוא 'להרגיש את כל העזרה' (כיצד הפייסות גורמים ל'הרגשת' העזרה נחלקו הראשונים. הרמב"ם (פירוש למשנה [תטז-תיז]) הבין כי מטרת ההרגשה היא הרחבת משך זמן העבודה, כך שיהיה לה היכר (ראו הערת המתרגם שם, הע' 22). לעומת זאת נראה שרש"י (יומא שם, ד"ה 'להרגיש') הבין כי ההתאספות יוצרת המולה ולהרגיש פירושו 'להשמיע קולי'). טעם זה של הרגשת העזרה מופיע גם בבבלי יומא לג ע"ב בשם ריש לקיש, תלמידו של ר' יוחנן, בהקשר להטבה החוזרת ונשנית של הנרות.

[609] לדימויים הרגזני של הכוהנים בספרות חז"ל הקדיש עזרא בייטנר ספר שלם. ראו בייטנר, כהנים.

ומקור שניהם בשתי מילים שונות ביוונית.[610] בכל זאת, נראה לי אפשרי בהחלט כי חז״ל כינו את הגורל פַּיִס גם כי הוא מְפַיֵּס בין הכוהנים.[611] סיפור דומה לסיפור המובא במשנת יומא מופיע בספרי ובתוספתא. בספרי נאמר:[612]

> מעשה בשנים כהנים שהיו רצין ושווין ועולין בכבש, וקדם אחד מהן את חבירו לתוך ארבע אמות, ונטל סכין ותקעו לו בליבו. בא ר׳ צדוק ועמד על מעלות שלאולם. שמעוני אחינו בית יש׳[ראל], הרי הוא ׳כי ימצא חלל בעזר׳ וגו׳ בואו ונימדוד על מי ראוי להביא את העגלה, על היכל או על העזרות. געו כולן בבכיה. ואחר כך בא אביו שלתינוק ואמר להם אנו כפרתכם. עדיין בני מפרפר וסכין לא ניטמאת. ללמדך שטומאת סכינים חביבה להן ליש׳[ראל] יתיר משפיכות דמים (ספרי במדבר קסא [עמ׳ 552]).[613]

בין הסיפורים יש דמיון ניכר, שעמדו עליו חוקרים רבים, וכפי שסיכם עמרם טרופר: ׳שניהם נפתחים באותו משפט, כמעט מילה במילה, שניהם מספרים על מירוץ שהתרחש בכבש המזבח, על עימות קשה שפרץ בין שני המתמודדים ועל תגובת הממסד הרבני לאירוע׳.[614] ההנחה של התלמוד הבבלי היא כי לפנינו שני מעשים נפרדים ולכן השאלה הנשאלת היא ׳הי מעשה קדים?׳[615] אך לאור הדמיון בין הסיפורים הציע אפשטיין כי מדובר בסיפור אחד,[616] ולפי דבריו השאלה שעלינו לשאול אינה שאלה היסטורית (איזה סיפור קדם) אלא ספרותית (איזה סיפור שאל מרעהו). עזרא ציון מלמד סבר כי הסיפור שבמשנה הוא עיבוד של הסיפור שבתוספתא

---

[610] שפרבר, יוונית ולטינית, עמ׳ 202; מורשת, שם, עמ׳ 279. וכך כתב כבר בן יהודה, שם, 4910 הע׳ 2. ׳פייס׳ כהטלת גורל נגזר כנראה מהמילה: ψῆφος שמשמעותה אבן קטנה שבה השתמשו להטלת גורלות. לפייס בהוראה של ׳פיוס׳ והשבת השלום ראו למשל סנהדרין ב, ג ׳לא היה הדבר אלא לפייס את העם׳.

[611] השימוש במונח ׳פייס׳ אינו הכרחי שהרי בלשונם של חז״ל קיימים מונחים נוספים המתארים גורל. כגון: גורל, חלשים, פור (וראו בפסד״ר ג זכור [עמ׳ 36]). כאמור, המונח ׳פייס׳ מוזכר במשנה בעיקר בהקשר של עבודת המקדש (דוגמאות מחוץ לתמיד: שקלים ה, א; יומא, ב; סוכה ה, ו; תוספתא יומא א,י-יד; סוכה ד, טו-יז). ובמעט מקומות בהקשר לחלוקת מנות בארוחה גדולה. (שבת כג, ב). ייתכן, אם כן, כי השימוש במונח זה נובע מהמשמעות הכפולה המונחת במילה כפי שמובע בפיוט ׳אזכיר גבורות אלוהי׳ (שורות 142 143 [מהד׳ מירסקי, עמ׳ 150]): ׳נוצרי חוקים ובוזזי מצוות להרים דשן חצות לילה יקדימו, נהדפו רצים במעלות מזבח ושקדו בפיס להשבית מדנים׳

[612] על הסיפור שבספרי, הסיפור שבמשנה והיחס ביניהם ראו: אפשטיין, מבואות, עמ׳ 36; ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ׳ 735 – 736. מלמד, המעשה, עמ׳ קנ״ז [= הנ״ל, עיונים, עמ׳ 99] גולדברג, תוספתא, עמ׳ 23; פרידמן תוספתא עתיקתא, עמ׳ 45. פרנקל, עיונים, עמ׳ 133; הנ״ל, סיפור האגדה, עמ׳ 35 – 39; בר-און, גורלות, עמ׳ 189-192; כהן, ריטואל, עמ׳ 180 – 181; רוזנפלד, ירושלים והמקדש, עמ׳ 215 – 216 טרופר, כחומר, עמ׳ 27-45; כהנא, ספרי במדבר, חלק ד, עמ׳ 1327-1331 במיוחד עמ׳ 1328 הע׳ 65; אצל טרופר, כחומר, עמ׳ 36 – 37 מובאים באופן סינופטי עדי הנוסח העיקריים של הסיפור אך בשל טעות דפוס תחת הכותרת ׳תוספתא שבועות א, ג-ד, מובא נוסח הספרי במדבר קסא, ותחת הכותרת ספרי במדבר קסא מובא נוסח התוספתא בשבועות.

[613] מקבילות: תוספתא כפורים א, יב; שבועות א, ד; ירושלמי יומא ב :ב לט, ע״ד [עמ׳ 568-569]; בבלי יומא כג ע״א.

[614] טרופר, כחומר, עמ׳ 34.

[615] בבלי יומא כג ע״א. הבבלי מקשה: אם סיפור הסכין קדם מדוע על מעשה חמור כשפיכות דמים לא תיקנו פייס ועל מעשה קל ממנו כדחיפה כן תיקנו. ואם סיפור הדחיפה קדם איך הגיעו לידי שפיכות דמים והלא תקנת הפייס אמורה למנוע מצב מעין זה. ותשובתו: ׳אלא לעולם דשפיכות דמים קדים ומעיקרא סבור אקראי בעלמא הוא כיון דחזי אפילו ממילא אתו לידי סכנה תקינו רבנן פייסא׳. גולדברג הלך בשיטת התלמוד וכתב כי מדובר ב׳מעשה אחר של רציחת הנפש׳ (גולדברג, תוספתא, עמ׳ 23). אולם הוא לא הביא ראיות, וכפי שכתב פרידמן שיטתו מבוססת על ההנחה כי התוספתא היא תמיד פירוש למשנה, ומכיוון שקשה לראות בסיפור על רציחה פירוש לסיפור על שבירת רגל פירש גולדברג כמו הבבלי (פרידמן, תוספתא, עמ׳ 45, ושם הע׳ 123). גם ליברמן הילך בשיטת הבבלי אך בסגנון מסתייג (ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ׳ 735-736).

[616] אפשטיין, מבואות, עמ׳ 36.

ובספרי שנועד 'לרכך' את הסיפור הקשה, כמקובל במקומות נוספים במשנה.[617] לדעתו המונח 'שבאין לידי סכנה' מתאים דווקא לסיפור הרצח. שמא פרידמן קבע אף הוא כי לפנינו דוגמה למקום שבו הגירסה שבתוספתא מהווה 'תוספתא עתיקה', דהיינו מקרה שבו המקור שנמצא בתוספתא (ובמקרה שלנו גם במדרש) הוא המקורי והמשנה היא עיבוד משני.[618] טרופר אימץ את המסקנות של מלמד ופרידמן באשר לזהות בין הסיפורים ובאשר לקדמות הגירסה שבספרי. לאור זאת טען כי 'המהדורה המקורית של המעשה בשני כוהנים לא נועדה לנמק את המעבר מפרוצדורת 'כל הקודם זוכה' לשיטת הפיס, אלא נתחברה כדי להעביר מסר תאולוגי ולהמחישו'. במילים אחרות הסיפור על רצח הכוהן הוא סיפור שנתחבר בהקשר ביקורתי כלפי הכהונה ו'גויס' בשלב מאוחר כדי להסביר את תקנת הפייסות. לדבריו, אין לראות בו שיקוף היסטורי ליצירת שיטת הפיס במקדש, אלא סיפור איטיולוגי מאוחר שנועד 'לגשר על הפער בין מנהג הפייסות ובין היעדרותו בתיעוד המקראי'.[619] הראיה העיקרית שהוסיף טרופר בנוגע ליחס שבין המשנה והספרי נשענת על ההופעה הכפולה של הביטוי 'קדם את חבירו לתוך ד' אמות'. בגירסת הספרי נאמר כי תוך כדי ריצתם של הכוהנים 'קדם אחד מהן את חבירו לתוך ארבע אמות', ובמשנה נאמר הדבר ככלל שלפיו הוכרעה התחרות: 'וכל הקודם את חבירו לתוך ארבע אמות'. טרופר טען כי השימוש בביטוי זה בספרי טבעי (במסגרת התחרות אחד הכוהנים עמד לנצח את חבירו והקדימו קרוב לסוף, דהיינו 'לתוך ד' אמות'), ואילו במשנה ההופעה של הביטוי היא מלאכותית ומאולצת. לדבריו, הגיוני כי הכלל יהיה 'כל הקודם זוכה' ואין טעם לקבוע כלל שלפיו מי שיגיע ראשון לד' אמות יזכה. אם כן בהשראת הביטוי הטבעי שבספרי 'וקדם אחד מהן את חבירו לתוך ארבע אמות' יצר מחבר הסיפור שבמשנה את הכלל 'כל הקודם את חברו לתוך ארבע אמות זכה'.[620] מנחם כהנא פקפק בטיעון זה וכתב כי אין קושי להסביר שהמשנה כיוונה לכך שהכוהן שיגיע ראשון לתוך ד' אמות של מזבח יזכה בעבודה, כפי שנאמר בירושלמי: 'בפירוש תני לה ר' חייה, כל הקודם את חבירו לתוך ארבע אמות <למזבח> זכה' (ירושלמי יומא ב:א, לט ע"ד [עמ' 568]).[621] גם לי נראה שטענתו של טרופר אינה ראיה גמורה לכך שהמשנה 'שאלה' את הביטוי

---

[617] מלמד, מעשה, עמ' קנ"ז. מלמד רואה בעיבוד המשנאי של זכרונות המקדש 'ריכוך' ותפיסה זו מתאימה היטב להבדל המופיע כאן בין המשנה לבין התוספתא. ראו פרנקל, עיונים, עמ' 133 וראו בעיקר מגוון הדוגמאות שאסף פרנקל כדי להראות כיצד 'בית המקדש של המשנה הוא המקום שבו 'אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס' דהיינו מקום אידילי שזכרונות הקשיים והפולמוסים העתיקים מעומעמים בו (פרנקל, עיונים, עמ' 121). לדוגמא נוספת העולה בקנה אחד עם טענתו של פרנקל ראו וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 104, הערה 77. בהערה זו עוסק וולפיש בהשמטת כמה מפולמוסי ר' יהושע ור' גמליאל מן המשנה. לעמעום מוטיבים פולמוסיים אחרים (פרושים-צדוקים) במשנה ראו גם טענתו של בנוביץ בנוגע למגמתו של רבי בעיבודו כמה מסיפורי המקדש (בנוביץ, לולב וערבה, עמ' 438).

[618] פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 45.

[619] טרופר, כחומר, עמ' 28; שם עמ' 43.

[620] טרופר, כחומר, עמ' 31.

[621] כהנא, ספרי חלק ד, עמ' 1328-1329, הע' 65.

מהספרי. שהרי אפשר לומר, למשל, כי המשנה משתמשת בביטוי ׳כל הקודם את חבירו לתוך ד׳ אמות׳ בשימוש מטאפורי, המתאר זכייה במקום על ידי הגעה לד׳ אמותיו.[622] או, כפי שרמז כהנא, הד׳ אמות הם מקום מוגדר שהוסף למזבח (מידות ג, א; שם ג, ג) וההגעה אליהם מקנה לכוהן את הזכות לעבוד.[623]

טרופר נשען על ניתוח דרכי המסירה והעיבוד של הסיפור וקבע כי המעשה בשני כוהנים שופך אור על נושאים הגותיים (העילה לחורבן המקדש) אך אינו תורם דבר להבנת ההיסטוריה הניהולית של המקדש. כיון שלדעתו מעשה ריצת הכוהנים הוא המצאה מדרשית הוא אף הציע בנספח לדיונו כי מדובר במעין אלגוריה לסיפורים היסטורים אודות סכסוכי האחים החשמונאים סביב השליטה במקדש.[624] הצעה זו קשה עלי, ראשית, אינני בטוח שאפשר לקבוע כי סיפור ריצת הכוהנים שבמשנה הוא משני ביחס לגירסה שבספרי. שנית ועיקר, גם אם צודק טרופר בכל טענותיו אודות השתלשלות הסיפור הלוא אין בכך כדי לקבוע דבר אודות ההיסטוריות של עצם מעשה ריצת הכוהנים. תחרות ריצת הכוהנים המתוארת בספרי ובתוספתא הולמת היטב, כפי שהראה אבנר גליקליך, את הידוע לנו אודות אופן הזכייה בהבערת המזבח בפולחן ההלניסטי. ריצת הסטדיון התקיימה בתחומי המתחם המקודש באולימפיה והמנצח זכה לכבוד שבהבערת אש הקורבנות,[625] פרקטיקה שמתועדת אצל פילוסטרטוס (Philostratus, סוף מאה 2-תחילת מאה 3 לסי׳)[626] בספרו גימנסטיקוס (Gymnasticus):

> ׳וכך הומצא מירוץ הסטדיון: כאשר אנשי אליס הקריבו את הקורבנות המזומנים [לאותה שעה] הם עשו את הקורבנות על גבי המזבח, אולם טרם נתנו בהם אש. הרצים התרחקו כדי מרחק של סטדיון מן המזבח, ובחזית המזבח התייצב הכוהן [כדי לשמש] שופט, ולפיד בידו. המנצח [במירוץ] הצית אש

---

[622] מעין הכלל התלמודי של ד׳ אמות קונות. כלומר כשם שאדם קונה את אשר בד׳ אמותיו במגוון הקשרים ואופנים כך הגעתו לד׳ אמות של המזבח תקנה לו את הזכות לעבוד. וראו שימוש בנוסחה זו בהקשר דומה בתוספתא סנהדרין (ח, א-ב [צוקרמנדל עמ׳ 427]) ׳שלש שורות של תלמידי חכמים לפניהן גדולים בראשונה ושנים בשנייה ושלישים בשלישית. מיכן ואילך לא היה שם טיקס אלא כל הקודם את חבירו לתוך ארבע אמות זכה׳ (ועל כך עוד אצל פוגל, סדרי השיח, עמ׳ 113. וראו שם הע׳ 78). לענייננו – לי נראה כי אפשר בהחלט שהכלל היה כמתואר במשנה, וגם אם לא, אפשר שיש כאן שימוש מטאפורי קפוא שאינו נשען על הספרי, כפי שהציע אחי מתניה מאלי.

[623] ראו כהנא לעיל הערה 621. דהיינו ישנה אפשרות שהד׳ אמות שמזכירה המשנה הן מקום גיאוגרפי מדויק שהרי כך היתה המערכה (20 אמה על 20 אמה) יתרה על הכבש (שרוחבו 16 אמה) והוסיפו למזבח ד׳ אמות (מידות ג, א) גם מן הדרום. ואולי הכוונה שמי שהגיע לתוספתא זו ניצח (ונשער כי התוספת נעשתה כולה מצד אחד וכך נגיע לד׳ אמות)

[624] טרופר, כחומר, עמ׳ 45-44.

[625] גליקליך, הרקע האנתרופולוגי, עמ׳ 65; הנ״ל, הדרך לקומראן, עמ׳ 83. אזכור קדום של תחרויות מעין אלו יש כבר באיליאדה כב, 155: ׳...כי אכן לא בגלל עור פר או זבח עתה התחרו כתחרות אישים בריצה בעד פרסים׳ [תרגום: שאול טשרניחובסקי, איליאדה, עמ׳ 520 (אם כי אני תוהה עם כוונת המשורר שם היא לתחרות על הזכות להקריב או לתחרות על בשר הבהמה). מורי תרגם: "for it was not for beast of sacrifice or for bull's hide that they strove" (איליאדה, מורי, עמ׳ 465).

[626] רוסטן מעריך שהגימנסטיקוס חובר סביב שנת 230-220 לספירה. רוסטון, פילוסטרטוס, עמ׳ 334.

בקורבנות ועזב [את המקום עטור תהילה] כמנצח אולימפי (גימנסטיקוס א, ה [תרגום: בצלאל בר כוכבא).[627]

הדמיון בין הטקסים בולט: בשניהם יש תחרות ריצה קצרה שסופה המזבח ובשניהם המנצח זוכה בהבערתו. במירוץ היווני הרץ המנצח מבעיר את האש, ובמירוץ הירושלמי הכוהן הרץ תורם את הדשן ומכין את המזבח להבערתו (ולפי הברייתא אף זוכה בכבוד להניח את גזרי העץ שבהם יבעירו את האש).[628] אם כן אין קושי להניח כי סיפורי הריצה של הכוהנים נשענים על זכרונות היסטוריים אמינים בין אם מדובר בסיפור אחד ובין אם שניים בין אם מקורו במשנה ובין אם מקורו בספרי.[629] תרחיש לפיו הכוהנים שחשבו 'את הכיבודים היווניים ליפים ביותר' (מקבים ב ד טו) ו'התלהבו לקראת אורחותיהם ורצו לחקותם בכול' (שם) אימצו חלק מהתחרויות הספורטיביות ההלניסטיות אל תוכבי עבודת המקדש הוא תרחיש סביר ביותר. והעובדה שסיפור זה עובד במשנה או בספרי אינה סיבה מספקת, להבנתי, לקרוא אותו לאלגוריה.

העיון במסכת תמיד הוביל אותי למסקנה לפיה תקנת הפייסות הייתה תקנה עקרונית שנועדה לוודא כי עבודת התמיד תתפס כעבודה ציבורית וכי הכהן יפעל מטעם בית הדין בעת עבודתו. הראיתי כי תפיסה זו משתקפת במספר מקורות הלכתיים העוסקים בפייסות והצעתי כי היא מסבירה את האזכור אינטנסיבי של הפייסות בתמיד. כפי שאראה להלן בנספח (4.3.5) עמדה פרושית זו עמדה בניגוד לעמדה הלכתית צדוקית שהתנגדה להטלת גורלות בזיקה לעבודת המקדש. שיבוצו של סיפור אנטי-כוהני אודות פציעת הכהן בתחרויות שקדמו לפייסות הוא שיבוץ פולמוסי שמתקף את עמדת הפרושים שדגלה בפייסות מהטעמים שהוזכרו. אפשר שלסיפור זה היה תפקיד היסטורי (בעקבות האירוע המחריד המתואר בספרי הצליחו הפרושים לשנות את מנהל המקדש), ואפשר שלסיפור (ההיסטורי) לא היה תפקיד בעצם כינון הפייסות ולאזכורו במשנה תפקיד ספרותי בלבד: הדגשת יתרונה של שיטת הפייסות שבה זהות הכהן העובד נקבעת בלשכת הגזית על פניה של השיטה הכוהנית האלימה שקדמה לה.

[627] תרגומו של בר-כוכבא מתוך גליקליך, הדרך לקומראן, עמ' 83; רוסטן העיר כי לסיפור אטיולוגי זה על מקורה של ריצת הסטדיון אין מקבילה בטקסטים קדומים. ראו רוסטון, פילוסטרטוס, עמ' 406

[628] גליקליך (הרקע האנתרופולוגי, עמ' 68-66) כבר העיר כי בניגוד לטקס היווני הכהן לא 'מבעיר' את האש, אך אכן תרומת הדשן היא עבודה הקשורה ישירות להבערת אש המזבח. וכפי שהוא עצמו כבר העיר לפי הברייתא ביומא כ"ב, א הרי: 'מי שזכה בתרומת הדשן יזכה (כך ברוב כתה"י!) בסדור (לסדור) מערכה ובשני גזירי עצים'

[629] לאור טיעוניו של טרופר על קדמות הגירסה של הספרי הציע משה בנוביץ (דברים שבעל פה) את האפשרות הבאה שנדמה לי כי היא הסבירה ביותר: הסיפור הקדום עניינו היה כהגדרת טרופר סיפור אודות רצח וסולם הערכים המעוות של כוהני ירושלים שחביבה להם טומאת סכין משפיכות דמים. כיון שסיפור זה עוסק בריצת כוהנים כחלק מניסיונם לזכות בעבודה שילב התנא ששנה לראשונה את הברייתות בעניין הפייס שבתוספתא את הסיפור הזה במסגרת דיונו (ולא כהצעת טרופר, שם, עמ' 40) עורך התוספתא לא עיבד את הסיפור באופן איטיולוגי כדי להסביר כיצד התהוו הפייסות אלא רק הזכירו משום זיקתו לנושא הנידון. לעומת זאת עורך המשנה שמצא לפניו את סדר הפייסות ובצידן סיפור על אפשרות חלופית שבה העבודות ניתנות לכל הקודם יצק את הסיפור על התבנית הספרותית של בראשונה ושרטט את דרכי התהוות האדמניסטרציה של המקדש (ואולי עיבוד זה נעשה מתוך מגמתו להדגיש את שליטת החכמים במקדש ראו כהן, ריטואל, עמ' 180 – 181)

4.3.4 סיכום: תפקיד הפייסות ועיצובה הספרותי של מסכת תמיד

על בסיס שיוכם של הפייסות לקורבנות הציבור, הנגדתם לביצוע וולונטרי של העבודה בידי כוהן וביצועם בלשכת הגזית, ביקשתי לטעון כי תפקיד הפייסות הוא לשוות את הכוהנים כשליחי ציבור ואת קורבן התמיד כקורבן הציבור. לטענתי הסיבה שבשלה מסכת תמיד מאורגנת לפי חטיבות הנפתחות בהטלת גורל, ממקמת את הממונה על הפייסות כ'גיבור הספרותי' של המסכת ובעיקר חוזרת שוב ושוב על כך שכל עבודה בוצעה על-ידי מי שזכה בה, קשורה לערך הרב שראה המחבר במיצובו של קורבן התמיד כקורבן ציבור. אפשר לפרש הדגשה ספרותית זו על רקע הפולמוס ההיסטורי על אודות מעמדו של קורבן התמיד. לפי עמדת הפרושים התמיד היה קורבן ציבור ולפי עמדת הצדוקים התמיד יכול היה להיות מוקרב כקורבן יחיד. אפשר לשער, אם כן, שהדגש הרב על תפקיד הפייסות במסכת תמיד קשור לפולמוס היסטורי זה. זוסמן, קנוהל ורבים אחרים, ראו בפולמוס על התמיד חלק מוויכוח עקרוני בין עמדה פרושית שצידדה במתן דריסת רגל לשכבות העממיות בעבודת המקדש לבין עמדה כוהנית מתבדלת יותר. הזיקה שאני מציע לזהות בין ארגון עבודת התמיד באמצעות פייסות לבין הפולמוס על ציבוריותו של התמיד רומזת לכך שמסכת תמיד היא מסכת פרושית שנתחברה מתוך זיקה לפולמוס זה.

אפשרות אחרת שיש לשקול היא שהפיס נועד (גם?) להדגש את הדמוקרטיזציה שביקשו הפרושים לחולל בעבודת המקדש. דהיינו הפקעת העבודה מידיה של האריסטוקרטיה הכוהנית ופתיחתה אל כלל הכהונה כפי שמשתקף בפולמוס אודות הגורל בין הצדוקים לקנאים (להלן).

במסכת יומא יש שחזור היסטורי של התהוות תקנת הפייסות. מחד, השחזור של המשנה אינו מכיל את המרכיב שאותו שחזרתי מהמקורות הקודמים, דהיינו הפייס כתנאי לקורבן ציבור. מאידך, גם יומא רואה את הפייס כתקנה פרושית שנועדה לבלום תחרות אלימה בין הכוהנים. אני מוצא קרבה בין התיאור הנייטרלי וההלכתי, שלפיו תפקיד הפייס עומד בניגוד למצב שבו העבודה נעשית בידי 'כל הרוצה', דהיינו בידי יחיד המבקש לעבוד עבור עצמו, ובין תיאור שבו הפייס מוצב כתקנה הבולמת רצחנות או אלימות של הכוהנים. המקור האחד מנוסח בשפה הלכתית והשני בשפה עלילתית, אבל בשניהם הפייס מזוהה עם הפרושים (תקנת חכמים / קיום בלשכת הגזית) בשניהם הפייס נועד לבלום את הכוהנים ולהטיל עליהם את מרות הציבור והסדר התקין.

לסיכום האזכור האינטנסיבי של הפייס במסכת תמיד נעוץ לדעתי בכך שהפייסות מעצבות את עבודת התמיד כעבודה ציבורית: כוהן הנבחר בפייס אינו מבצע את העבודה מטעם עצמו אלא

מטעם הציבור. הסבר זה משתלב יפה במיקום הפייסות בלשכת הגזית, ובאזכורו של הממונה שאין לבצע עבודה מבלי רשותו.

נראה לי שמגמתם של מחברי המסכת לתאר את קורבן התמיד כקורבן שמוקרב מטעם הציבור עיצבה גם את חתימתה של מסכת תמיד, המסתיימת בתיאור התמיד כקורבן שתכליתו השראת שכינה על העם. המשנה מסתיימת בתיאור חגיגי של הקרבת התמיד בידי הכוהן הגדול ובטקס הליטורגי העוקב לו, שכלל שירה, נגינה והשתחוויה. לאחר תיאור הקטרת האיברים וניסוך היין נאמר במשנה כך:

> הניף הסגן בסודרין והקיש בן ארזה על הצלצל ודיברו הלוים בשיר הגיעו לפרק תקעו והשתחווה העם על כל פרק תקיעה על כל תקיעה השתחוייה זה סדר התמיד לעבודת בית יי אלהינו שיבנה במהרה בימינו (תמיד ז, ג)

חלק זה הוא, כפי שאראה להלן, שיאה של המסכת. במקורותיו במקרא, אופיו הפואטי וזיקותיו לספרות הבית השני נדון להלן. לענייננו כאן חשוב שמחבר המסכת חתם את תיאורו בהתייחסות לצד המשותף של העבודה, כשאקורד הסיום עצמו הוא התגובה של 'העם' לנוכח הקרבתו של קורבן התמיד. המסכת אינה מסתיימת בעשן המערכה המיתמר לגובה או בכוהן המברך, אלא בעם הנמצא בעזרה, צופה בפולחן ומגיב לו בהשתחוויה.

לאור זאת אני מבקש להסתייג ממסקנותיו של וולפיש שעסק בשאלת המגמה הרעיונית של מסכת תמיד ושל מסכת מידות. וולפיש קבע כי 'מסכת תמיד מתארת את המקדש שהכוהנים ניצבים במרכזו' והוא שייך לכוהנים בלבד.[630] תמונה זו מנוגדת, לדעתו, לדימוי המקדש המשתקף ממסכת מידות, המעצבת את המקדש כ'מקום שאליו ובתוכו עולים לקראת מפגש עם אלוקי ישראל' והוא שייך לכלל העם. הוא ביסס את עמדתו על סמך מגוון שיקולי עריכה המתבססים על קריאה סינכרונית של מידות ותמיד. הראיתי לעיל כי היחס בין מידות לתמיד הוא יחס תוספתאי, כפי שהגדיר אפשטיין. הנחה זו שומטת את הקרקע, כמדומני, מתחת לחלק מטיעוניו של וולפיש.[631] ייתכן מאוד שהצדק עמו כי למחבר מידות חשוב להדגיש שהמקדש 'נשלט

[630] וולפיש, מגמות, עמ' 90

[631] וולפיש תהה מדוע העורך 'ראה לנכון לפתוח את שתי המסכתות באופן דומה' והסיק מסקנות מהשמטת אלמנטים (כגון הפיקוח על השמירה) שמופיעים במידות ממשנת תמיד, על סמך ההנחה כי מחבר תמיד הכיר את: הגרסה השלמה המופיעה במידות. אמנם אני חושב שעלה בידי להוכיח כי קריאה סינכרונית כזו של משניות הפתיחה אינה מוצדקת וכי צדק אפשטיין שכתב כי 'מידות השתמשה הרבה בתמיד' (מבואות, עמ' 36), וכפי שכתבתי לעיל. מעתה אין לתהות מדוע מחבר תמיד 'השמיט' קטע שאין לדעת אם כלל היה לנגד עיניו, ואיננו יכולים לתהות על שיקוליו של עורך משותף לשתי המסכתות מאחר שאיננו יודעים כי ידי עריכה חלו במסכת תמיד באופן נרחב. כיוון שאני חלוק על אופן השוואת המקורות אני חלוק על הטענות הנובעות מהם. לדוגמה: וולפיש טען כי מסכת מידות משמיטה פרט עקרוני מעמדתו של תנא קמא: בעוד שמסכת תמיד מתארת כיצד הכוהן הטובל לאחר שראה קרי יושב אצל אחיו הכוהנים. מסכת מידות מצטטת את עמדת תנא קמא בנוסח מקוצר המתאר רק את ירידתו של הכוהן לבית הטבילה. השמטת עמדתו של ר' אליעזר בן יעקב בדבר יציאת הכוהן שאירע בו קרי מהמקדש משרתת לדעתו מגמה רעיונית של מסכת תמיד, הדואגת לכבודו של הכהן ולכן לא מזכירה את העמדה הדורשת את יציאתו מהמקדש. לעומת זאת מסכת מידות מדגישה את הפיקוח על הכוהנים ולכן מזכירה עמדה זו. אולם כפי שוולפיש עצמו הזכיר, אין צורך להידרש להסבר רעיוני זה, מאחר שאפשטיין וגינצבורג כבר הסבירו שהבדל זה נובע מכך

בידי העם' (או בידי החכמים). אך אינני מסכים כי מצב מנוגד נמצא בתמיד. הניתוח הספרותי של מסכת תמיד מלמד כי מגמתו של מחבר תמיד היא לתאר את פעולות הכוהנים כעבודה הנעשית בעקבות הוראות הממונה המטיל גורל בלשכת הגזית – האתר במקדש המזוהה עם חכמים. תפקיד הפייס, לפי הצעתי, הוא לכונן את העבודה כעבודה ציבורית ואת הכוהנים כשליחי ציבור. וחתימת המסכת בתיאור העם המשתחווה לנוכח התגלות השכינה כתוצאה מהקרבת התמיד משרתת לטעמי מגמה הפוכה בדיוק מזו שייחס וולפיש למסכת.

המסקנה שלפיה מחבר תמיד התאמץ לבטא עמדה פרושית ביחס לציבוריותו של קורבן התמיד עולה בקנה אחד עם טענה שהעלה מאיר בר-אילן. בר-אילן תהה 'האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות'. תשובתו לשאלה זו חיובית והיא מוכחת לדעתו מכמה תיאורים במסכת, המבטאים עימות ופולמוס עם ההלכה הכוהנית לדוגמא בר-אילן הציע כי תיאור 'בית כסא של כבוד' שהיה במקדש מנוגד להלכה במגילת המקדש המחייבת מיקום בית הכסא מחוץ לעיר;[632]

שמסכת תמיד אינה נוהגת להביא מחלוקות ואילו מסכת מידות כן (ולהיפך! אם הייתה מוזכרת עמדתו של ראב"י היה בכך כדי להתמיה!). לכן אינני מבין מדוע עדיף לדעתו להסביר זאת בהסבר מקיף המעגן ענייני עריכה שונים ומגוונים. את הופעת עמדתו של ראב"י צריך להסביר בפשטות משום שהוא השונה של המסכת. ובניגוד לדברי אפשטיין שראה במסכת מידות שלפנינו שיקוף של מחלוקת בין שתי משניות שונות (סתם תמיד המצוטט במידות ומשנת ראב"י החלוק עליו) עדיף הרבה יותר להסביר את ההתהוות המשנה לפי המודל שהציע מיליקובסקי (סדר עולם, כרך א, עמ' 122) לפיו תפקידו של ראב"י הוא של תנא מוסר שהוסיף מדיליה על החיבור הקיים. אם 'תנאי' אלמוני של מידות היה מעוניין לבטא מחלוקת בין משנת תמיד למשנת ראב"י היה לו לצטט את הסיפא של תמיד (שבה מתוארת הישארותו של הכהן במקדש!) אלא שהמשנה שלפנינו היא נוסח המשנה ששנה ראב"י אלא שתיקן אותו והוסיף כי אחר הירידה במסיבה היורדת תחת הבירה לטבול הוסיף הכהן ויצא במסיבה ההולכת תחת החיל (ונפ"מ שלשיטת ראב"י הכהן אכן טבל). עמדה זו כפי שהראיתי באריכות במקום אחר (סעיף 3.2.2) היא חלק משיטתו כללית של ראב"י. ראב"י מעיר ביחס לכמה תיאורי טקס שבמשנה כי הפועל בהם נדרש לצאת מהמרחב מיד עם סיום הצורך בפעולתו, ולכן מתנגד באופן עקרוני לשהות במרחב המקודש בשעה שלא ניתן לבצע בו עבודה (השוו תוספתא פסחים ד, יב; מידות א, ט; תוספתא סוטה ז, יג). עוד אעיר כי יש להזהר מלהסיק דבר-מה מכוח השמטותיה של מסכת 'מידות'. מסכת מידות השתמשה במשנת השמירה של מסכת תמיד לצרכיה, ובשל כך היא מצטטת אותה באופן חלקי. תופעה זו שוזרת את המקבילות בין הפרקים הראשונים של שתי המסכתות, וכפי שהראיתי לעיתים הנוסח של מידות מחוספס בשל כך. כך נאמר במידות 'אירע קרי באחד מהן' ואיננו יודעים מי הם ה'הם' המסומנים כאן. המחבר של מידות מניח כי הלומד מכיר את הפרק בתמיד ומאזכר אותו בלשון קצרה. מעתה אף במקרה זה נאמר כי תנא דמידות מזכיר את עמדתו של תנא דתמיד בקיצור ומוסיף עליה את עמדתו של ראב"י. סוף סוף מחבר מידות אכן מזכיר את הירידה לבית הטבילה הנדרשת לשם שיבתו של הכהן אל אחיו הכוהנים!

[632] בר-אילן, פולמוסיות, עמ' 28-30. לפי מגילת המקדש מו יג יש להרחיק את השירותים מחוץ לירושלים: 'ועשיתה להמה יד חוץ מן העיר אשר יהיו יוצאים שמה לחוץ לצפון המערב לעיר...(ולוא) תהיה נראה לכול, רחוק מן העיר שלושת אלפים אמה'. מנהג דומה מוזכר במגילת המלחמה טור ז שורות 6-7 (מהדורת קימרון עמ' 117) אם כי שם המרחק הנדרש הוא 2,000 אמה. על צניעות האיסיים בבית הכסא מספר גם יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב 148-149 (מהדורת אולמן, עמ' 232) על הלכות אלו ראו ידין, מגילת המקדש, עמ' 228; מנדלס, האוטופיה, עמ' 235 ושם הערה 49; ברוך ועמר, בית הכסא, עמ' 36; עוד על תפיסת הטומאה של ה'צואה' ראו קיסטר, ערב, עמ' 239. על האפשרות כי לפנינו ביטוי לפולמוס הלכתי אודות הרחקת השירותים ראו עוד ברושי, פולמוס, עמ' 595 – 596. הפרשנות לפיה אזכורו של בית המוקד מבטא עמדות של חז"ל שלפיהן אפשר 'להכיל' את 'בעל הקרי', את ה'שירותים' והצואה במרחב המקודש של ירושלים או המקדש, הולמת מגוון מקורות המלמדים על עימות רעיוני עמוק בנוגע ליחס לגוף ולהפרשותיו ולהרחקתם מן הקודש. לפי ההלכה במגילות בעל קרי צריך להיות מורחק מחוץ לעיר כיוון שירושלים עצמה היא 'עיר מקדש' (ראו מגילת המקדש מה שורות 8 - 10 [מהדורת קימרון עמ' 66 – 67]; שם המגילה אוסרת את כניסתו של בעל קרי אל 'כול המקדש' או אל 'המקדש' אבל באמת במקום אחר נאמר שיש לתת מקום במזרח העיר לאנשים ש'להמה מקרה [לילה]' (טור מו 16 – מז 1 לפי השלמת קימרון, עמ' 185 – 186) וראו ידין, מגילת המקדש, הערה 124. שמש, המקום, עמ' 104-105; נעם, מקומראן, עמ' 167, הע' 460) הלכה זו שונה מהלכת חז"ל האוסרת לבעל קרי להכנס רק אל תחום המקדש עצמו אך מתירה לו להכנס להר הבית (אמנם לדעת ר' שמעון [ספרי דברים רנה, עמ' 281. ובבבלי פסחים סז ע"ב בשם ר' יוחנן] בעל קרי משתלח חוץ לשני מחנות – לויה ושכינה. אך גם ר' שמעון המחמיר, מקל יותר מההלכה שבמגילות). ובמגילות קומראן אפשר לראות התייחסויות רבות אל הגוף, וקל וחומר להפרשותיו, כדבר טמא ומתועב. שהרי האדם הוא 'יצר החמר ומגבל המים, סוד הערווה ומקור הנדה כור העוון ומבנה החטאה, רוח התועה ונעוה בלא בינה ובעתה במשפטי צדק' (הודיות, ט 23-25 [מהדורת קימרון, 68]. וראו קיסטר, יצר, עמ' 271-272; רוזן-צבי, גוף ונפש, עמ' 41-48). לעומת זאת, בספרות חז"ל שכיחה עמדה שונה שלפיה הגוף הוא 'האתר המובהק שבו מתבטאת המהות האנושית' (בויארין, שיח, עמ' 15). בנוגע לבעלי קריין ידועים דבריו של ר' יהודה בין בתירא: 'מעשה בתלמיד אחד [שהיה בעל קרי] שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא. אמר לו בני פתח פיך ויאירו דבריך. שאין דברי תורה מקבלין טומאה...' (ברכות כב,

הקביעה כי 'כל העצים כשרים למערכה' עומדת בניגוד להלכה שביובלים ובכתב לוי, שלפיה רק עצים מסויימים כשרים. ולכן מסקנתו היא כי 'תיאור המקדש במסכתות תמיד ומידות נשא אופי פולמוסי'.[633] בשונה ממנו, אני חושב כי העובדה שכמה תיאורים במשנה מתאימים לשיטה הלכתית המנוגדת לשיטה אחרת אין בה ראיה ל'אופי פולמוסי' של החיבור. בר-אילן לא הראה כי תמיד או מידות מכילות רטוריקה פולמוסית או כי המכנה המשותף של הלכתותיהן הוא 'פולמוס'.

לדוגמה בלבד, את אזכורו של 'בית הכסא' אפשר להסביר על רקע פולמוסי, אך אפשר לראות בו אזכור בעל משמעות הלכתית הקשור לנוהג להתפנות לפני הטבילה,[634] אזכור הקשור למגמה של מסכת תמיד להבליט את הדאגה לטובתם ולכבודם של הכוהנים,[635] או סביר יותר לדעתי - כדי לתאר את המקדש שהשירותים (latrina) שבו הם מכובדים, דהיינו צנועים, מתוך התנגדות לתרבות הרומית השלטת שבה אנשים התפנו יחדיו בבית הכסא בלא מחיצה ובלא הפרדה ובלא צניעות.[636]

אני סבור כי מסכת תמיד אכן מבטאת עמדות המתאימות להלכה הפרושית, וכי ארגונה סביב נושא הפייסות מבטא את העמדה הפרושית ביחס לקורבן התמיד. אולם אינני מוצא במסכת

ע"א וראו בויארין, שיח, עמ' 56-58). אכן קיומו של בית כסא במקדש נתפס כ'טינופת' בעיני המינים, ולא כך בעיני חז"ל. במסכת עבודה זרה (טז ע"ב-י"ז ע"א; והשוו לגירסה המקורית והקצרה שבתוספתא חולין ב, כד) מובאת שיחה בין ר' אליעזר לר' עקיבא שבה מספר ר' אליעזר כי: 'פעם אחת הייתי מהלך בשוק העליון של ציפורי ומצאתי אדם אחד מתלמידי ישו הנוצרי ויעקב איש כפר סכניא שמו. אמר לי כתוב בתורתכם 'לא תביא אתנן זונה' וגו' מהו לעשות הימנו בית הכסא לכהן גדול? ולא אמרתי לו כלום. אמר לי כך לימדני ישו הנוצרי: 'כי מאתנן זונה קבצה ועד אתנן זונה ישובו' ממקום הטנופת באו למקום הטנופת ילכו. והנאני הדבר, על ידי זה נתפסתי למינות'. התשובה הנוצרית שמהנה את ר' אליעזר מחברת בין 'אתנן זונה' השפל לבין מרחב שפל נוסף 'בית כסא של כהן גדול'. עמדתו של ר' אליעזר הידוע בגישתו השלילית אל הגוף קרובה למקורות נוצריים קדומים (ראו בויארין, הבשר שברוח, עמ' 25, 54 ושם הפניות), והוא 'נהנה' מתשובה של יעקב איש כפר סכניא, מתלמידיו של ישו (הר, היסטוריה, עמ' 176). לאור זאת אפשר לראות בהתייחסות המכובדת בתמיד אל השירותים ('וזה הוא כבודו') הדהוד של שיח תרבותי על אודות היחס לרבדים הנמוכים כטומאת קרי, בית כסא וכו' במרחב המקודש.

[633] בר-אילן, פולמוסיות, עמ' 40.

[634] כך הציעו הרא"ש והראב"ד והמפרש האשכנזי האנונימי לתמיד (חסידה, שיטה למסכת תמיד, עמ' קפז), שסברו כי אזכורו של 'בית הכסא' קשור לנוהג להתפנות לפני הטבילה כדי לא להיטמא אחריה שהרי 'כל המסיך את רגליו טעון טבילה' (יומא ג, ב). אפשרות אחרת לראות במשנה ביטוי לעמדה הלכתית היא לטעון שהיא נועדה לבטא את ההלכה לפיה המחילות שתחת המקדש לא נתקדשו ראו יומא ג, ב; תוספתא כלים, בבא קמא, א, יא [צוקרמאנדל עמ' 570]; בבלי פסחים סז ע"ב.

[635] כפי שהציע וולפיש, מגמות, עמ' 83-84.

[636] בתי הכסא הרומיים היו בתי כסא פתוחים שבהם כולם ישבו זה בצד זה בלא הפרדה ומחיצה (ברוך ועמר, בית הכסא, עמ' 27). מצב זה היה מצב מגונה בעיני חז"ל שעסקו במגוון רחב של מקורות (שאולי מקורן הוא כבר בספר דברים כג 13-15) בצניעות הנדרשת מהאדם כאשר הוא נפנה לצרכיו ו'אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא' (בבלי ברכות סב ע"א) עיסוק זה בצניעות בית הכסא נעשה לעיתים באופן מפורש מתוך התנגדות לתרבות הרומית שלא שמרה על פרטיות האדם (ראו המאמר המפורט של ברוך ועמר, בית הכסא ובמיוחד שם, עמ' 37 – 38). אגב דוגמא ארכיאולוגית מפורסמת ועתיקה לבית כסא ששמר על צניעות היושב בו נמצאה בירושלים בשטח G אסלה מהמאה ה7 לפנה"ס המונחת בתוך בור ספיגה ומוצבת בתוך חדרון קטן שמסבתר כי שמר על צניעות היושב בו (לפרסום הממצא ראו י' שילה, חפירות עיר דוד א' 1978 – 1982 – דו"ח ביניים לחמש עונות חפירה, עמ' יד-טו). אני מבקש להבהיר כי הנקודה שאליה אני מתייחס איננה רמת הסבירות של הפרשנות של בר-אילן. לכשעצמי נראה לי כי עיקרה של המשנה הוא בערך הצניעות המשתקף בה וכאמור ניתן לקרוא ערך זה כהתנגדות לתרבות הרומית. על כל פנים, גם אם נשתכנע מהזיקה שהציעו בר-אילן וברושי בין תמיד לבין ההלכה שבמגילת המקדש אין בכך ראיה להיותה של מסכת תמיד 'פולמוס'. כאשר מקור אחד מביע עמדה שיש עמדה מנוגדת לה במקור אחר, הרי הימצאות העמדה במקור הראשון יכולה להעיד רק על שייכותו למחברים שדגלו בעמדה מסוימת ולא על מגמת החיבור להתפלמס ולהתווכח. כדי לטעון כי ה'מושב בחיים' של מסכת תמיד הוא 'פולמוסיות' צריך יותר מכך.

רטוריקה פולמוסית, והגדרתה כ׳תעודה פולמוסית׳ נראית לי לא מבוססת ואיננה סיווג נכון של החיבור. בר-אילן לא הביא ראיות של ממש לכך שהמסכת נוצרה לצורך עימות עם השקפת עולם מתחרה, ואת מכלול ההלכות שהביא, כמו גם את הנקודות שאני העליתי, אפשר לפטור בקלות כביטוי לתפיסת עולם פרושית שאינה מלמדת על מגמתו של החיבור אלא רק על העמדות המשתקפות בעדו. השאלה מי סיפר את סיפור התמיד ולמי, או במילים אחרות: שאלת סיווגה של המסכת והגדרת מגמתה, נותרה פתוחה.

4.3.5 נספח: המחלוקת ההלכתית על מינוי כוהנים בגורל בימי הבית השני

בהמשך לטענה כי הדגש הספרותי אודות הפייסות קשור במאבק אודות מיצוב התמיד כקורבן הציבור, אסקור להלן בקצרה מעשה היסטורי המופיע הן אצל יוספוס והן אצל חז״ל הנוגע למינוי כוהנים באמצעות גורל. סיפור זה לא קשור ישירות לפייסות (שהוטלו על העבודות) אלא למינוי הכהן הגדול, אך אני סבור כי בתשתית הפולמוס אודות מינוי כוהן בגורל מונחים עקרונות הלכתיים דומים לאלו שאיתרנו בתקנת הפייסות. לאחר שכתבתי נספח זה פורסם הספר של ורד נעם וטל אילן העוסק במסורות המשותפות של יוספוס וחז״ל ובו התייחסות לזיקה בין שתי המסורות.[637] למרות זאת בחרתי להשאיר את הנספח במסגרת העבודה משום שענייני כאן אינו בעצם הזיקה בין הסיפורים אלא בזיהויים כצוהר לפולמוס על אודות הפייסות והכהונה. ובנקודה זו יש חידוש בעבודתי וחידוש זה מאשש את טענתי בנוגע בנוגע לתפקיד הפייסות במסכת תמיד. להלן שתי גירסאות הסיפור זו של יוספוס וזו של חז״ל:[638]

> כדי לבחון את כניעותו של העם ואת גבולות כוחם [שלהם] העזו למנות כהנים גדולים בהטלת גורל, אף כי הכהונה הגדולה, כפי שאמרנו, עברה במשפחות בירושה. התירוץ למזימה זו היתה הטענה שזהו מנהג עתיק יומין שכן לדבריהם נבחרו הכהנים הגדולים גם לפנים בהטלת גורל. אך למעשה היה זה ביטול הנוהג המקובל ותכסיס כדי לבסס את שלטונם, בהיותם הם עצמם הקובעים את נושאי המשרה. על כן זימנו [הליסטים] את אחת ממשמרות הכהונה הגדולה הנקראת אניאכין, ובחרו כהן גדול ב[הטלת] גורל. במקרה נפל הפור על אדם אשר בחירתו הוכיחה בבירור את גודל העוול שעוולו – [כי הוא נפל] על אחד פאני בן שמואל מן הכפר אפתיה. לא זו בלבד שלא היה ממשפחת כהנים גדולים, אלא שברוב בורותו אף לא ידע בבירור כהונה גדולה מה היא. וכך גררוהו בעל כורחו מכפרו ובהלבישם אותו כמו שחקן על במת התאטרון שמו עליו את בגד הקודש ולימדוהו כיצד לנהוג בבוא העת. חילול הקודש זה היה בעיניהם מעשה ליצנות ומהתלה, אך הכהנים אשר ראו מרחוק את הלעג והזלזול שנוהגים בתורה לא יכלו לעצור בעד דמעותיהם וקוננו על הפגיעה בכבודה של עבודת הקודש (יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ד 155 [עמ׳ 383]).

---

[637] אילן, יוספוס וחז״ל, כרך ב׳, עמ׳ 665-672

[638] על הסיפור אצל יוספוס ואצל חז״ל ראו אלון, מחקרים, א, עמ׳ 55, 269; ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ׳ 728; בער, ירושלים, עמ׳ 145-146; בר, חכמי המשנה, עמ׳ 399-401; איילי, פועלים, עמ׳ 99; סמולווד, כוהנים, עמ׳ 248-249; סמית, הקנאים, עמ׳ 335; בן שלום, בית שמאי, עמ׳ 116; בר-און, גורלות, עמ׳ 194-196; נעם, חז״ל;

> מצות כהן גדול להיות גדול מאחיו בנוי, בכח, בעשר, בחכמה ובמראה. אין לו מניין שיגדלוהו אחיו, שנ' והכהן הגדול מאחיו, שיגדלוהו אחיו. אמרו עליו על פנחס איש חבתה שעלה גורלו להיות כהן גדול, והלכו אחריו גזברין ואמרכלין מצאוהו כשהוא חוצב ומילאו עליו את המחצב דינרי זהב. אמ' ר' חנינא בן גמליאל לא סתת היה, והלא חתנינו היה, ומצאוהו כשהוא חורש, כמה שנ' באלישע שנים עשר צמדים והוא בשנים העשר (תוספתא כיפורים א, ו)

חוקרים רבים הבחינו כי שני המקורות מהווים שתי גירסאות לאירוע אחד: הכהן פאני של יוספוס הוא 'פנחס' של התוספתא,[639] והעלילה הבסיסית משותפת: בחירת כהן כפרי באמצעות גורל למשרת הכהונה הגדולה.[640] בשלהי ימי בית שני, מעלייתו של הורדוס לשלטון ועד מלחמת החורבן, מונו הכוהנים הגדולים מתוך מספר מצומצם של משפחות כהונה מיוחסות ועשירות מקרב הצדוקים (בהם: בייתוס, פיאבי, חנן, קמחית, ועוד).[641] הסיפור שבתוספתא ושאצל יוספוס מתאר אירוע חריג בו כהן גדול נבחר לא על פי ייחוסו ושיכותו למשפחות ה'כוהנים הגדולים'(הἀρχιερεῖ) הצדוקיות,[642] אלא באמצעות הטלת גורל. כך, עלה למשרה הרמה כהן כפרי שאין לו את הכישורים לשמש בכהונה. אמנם לצד הקרבה בתיאור האירוע עצמו, שני המקורות (יוספוס והתוספתא) מביעים, כפי שכבר הבחין יצחק בער, יחס ערכי הפוך אל המעשה, דהיינו אל בחירת הכהן הגדול באמצעות גורל. אצל יוספוס מינוי הכהן בגורל, מבוצע בידי ה'ליסטים' וגורם למינוי כהן לא ראוי וכתוצאה מכך המקדש מתחלל. המעשה כולו מתואר כ'מעשה ליצנות' המסתיים בבכי הכוהנים. לעומת זאת אצל חז"ל: מי שממנה את הכוהן הם ה'אמרכלים והגיזברים' דהיינו ההנהגה הלגיטימית של המקדש. בחירת הכהן בגורל אמנם מובילה למצב שבו לכהן אין עושר ונכסים, ואף נעשית שלא לפי הדין העקרוני (מינוי כהן גדול

---

[639] אולמן, מלחמת היהודים, עמ' 383, הע' 155. בער, ירושלים, עמ' 145, הע' 70. וכפר 'חבתה' שבתוספתא, מזכיר את Aphthia שביוספוס. וליברמן (תוספתא כפשוטה, מועד ד, עמ' 728, הע' 35) העיר לגירסת הילקוט 'איש חפתה'.

[640] לאור הזיקה הברורה בין הסיפורים נדמה לי שאין להתלבט בנוגע לפירוש המילים 'שעלה גורלו', מילים המתארות בחירה באמצעות גורל בכהן הדיוט. כאשר הבחירה בגורל גרמה לסיטואציה המיוחדת של כהן שאין לו נוי עושר וכבוד. ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 728; בער, ירושלים, עמ' 145-146; נעם, חז"ל, עמ' 389. שאלת היחס בין הסיפורים המופיעים אצל חז"ל ואצל יוספוס גם יחד היא שאלה סבוכה וראו הספרות הנרחבת שבמאמרה של ורד נעם (נעם, חז"ל, שם הע' 14-17, 21-47) נסתמך כאן על מסקנתה של נעם: "דומה שהגיעה השעה להצהיר על כך באופן כולל, בפה מלא ובוודאות...כי לפנינו שרידיה של תשתית משותפת ולא תלות ספרותית ישירה או עקיפה". ובוודאי במקרה זה בו מתואר כנראה אירוע אחד אך שיפוטו הערכי הפוך בשני המקורות כפי שנראה להלן.

[641] רשימת הכהנים הגדולים של יוספוס (קדמוניות היהודים, כ 224-251[עמ' 370-372]) מסתיימת בימיו של הורדוס, יוספוס כותב כי בין ימי הורדוס לחורבן שירתו במקדש 28 כהנים גדולים (כ, 250). רובם (כ21 מתוך 28) השתייכו לארבעת משפחות הכוהנים: בייתוס, חנן קמחית ופיאבי. (סמולווד, כוהנים, עמ' 251-252) משפחות כהונה שחלקן מוזכרות באופן שלילי אצל חז"ל (ראו תוספתא, מנחות יג, כא; בבלי פסחים נז ע"א. למרות שרק כהן אחד מבין הכוהנים הללו זוהו במפורש על ידי יוספוס עם התנועה הצדוקית (חנן בן חנן) חוקרי הכהונה בשלהי הבית הביאו מגוון ראיות הן מספרות חז"ל והן מחוצה לה כדי לתקף את הטענה בדבר זהותם הצדוקית של כוהנים אלו. (ראו עוד אשל, מספר הערות; סמולווד, כוהנים, עמ' 251-252; רגב, הצדוקים, עמ' 293-295)

[642] מונח זה לקוח מיוסף בן מתתיהו (חיי יוסף 9 [עמ' 65]) ומהברית החדשה ומתורגם בדרך כלל כchief priests (רגב, הצדוקים, עמ' 295).

באמצעות בית דין של שבעים ואחד)[643] אך לתוספתא יש לכך פתרון הלכתי שיש לו מקור בפסוקים: "...אין לו. מניין שיגדלוהו אחיו? שנ' והכהן הגדול מאחיו' – שיגדלוהו אחיו'. 'גידולו' של הכהן אינו 'ליצנות' אלא מילוי חובה הלכתית הנשענת על מדרש הלכה. גישה חיובית לכהן שעלה בגורל ניכרת גם מזיהויו של הכהן עם משפחת הנשיאות:[644]

> אמ' ר' חנינא בן גמליאל: לא סתת היה, והלא חתנינו היה, ומצאוהו כשהוא חורש, כמה שנ' באלישע שנים עשר צמדים והוא בשנים העשר

ר' חנינא מדגיש כי הכהן שעלה בגורל לא היה סתת (דהיינו פועל קשה יום),[645] אלא 'חתנינו היה' דהיינו ממשפחה עשירה, ועבודתו לא הייתה עמל של פועל אלא של בעל שדה או מנהל עבודה שמעמדו גבוה יותר, דוגמת אלישע שחרש שנים עשר צמדים: 'כמה שנ' באלישע שנים עשר צמדים והוא בשנים העשר'.[646]

יצחק בער טען כי הסיפור המקורי נשתמר במסורת חז"ל וכי יוספוס שינה ועיוות את הסיפור בשל מגמתו האנטי-קנאית.[647] טענה זו נשענת על ההנחה הסבירה לפי העימות בשאלת מינוי הכהן הגדול קשור למאבק הפוליטי בין הקנאים לבין משפחות הכהונה הצדוקיות המתונות שביקשו להשלים עם רומא, כאשר הקנאים ביקשו למנות לתפקיד הדתי כהן משלהם הדוגל באידיאולוגיה המלחמתית.[648] דהיינו מינוי הכהן באמצעות גורל הוא חלק מניסיון ההשתלטות של חוגי הקנאים על המקדש.[649] אין ספק שקריאה זו מבוססת היטב. אך נראה שלצד ההקשר

---

[643] כך ההלכה בתוספתא סנהדרין ג, ד. ליברמן (תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 728)

[644] מכמה מקורות עולה כי ר' חנינא בן גמליאל פעל זמן רב אחר החורבן (ראו הדיון בגמ' נידה ח, א-ב הקובעת שר' חנינא היה צעיר בהרבה מר' אליעזר בן הורקנוס) וראו נידה כג שם נאמר: "א"ר חנינא בן גמליאל נראין דברי ר"מ בבהמה ובחיה". מהתוספתא שלנו משמע שר' חנינא בן גמליאל פעל בתקופת הבית. ולכן תירץ התוס' "דלאו חתנינו ממש קאמר אלא חתן אבותיו וכן משמע דלא אמר חתני אלא חתנינו היה".

[645] בסיפור נאמר כי מצאוהו כשהוא 'חוצב' ועל זה מעיר ר' חנינא בן גמליאל כי לא 'סתת היה' אלא וכו'. ומכאן משמע כי 'חוצב' ו'סותת' הן מלאכה אחת. בניגוד לברייתא שבבא מציעא קיח ע"ב. (החצב שמסר לסתת) ולירושלמי שקלים ד:א, מח ע"א [עמ' 614]: "נוטל מעות משולחני ונותן <u>לחוצבין ולסתתין</u>" האיחוד בין המושגים מוכיח כי אין מדובר כאן באמן אבן אלא במי שעוקר את האבנים מהאדמה (חוצב את האבנים) כפי שמעיד ההקשר בו האמרכלים ממלאים את המחצב – היינו המקום שנפער באדמה מעקירת האבן, בדינרי זהב. וכך משמעות האמור באבות דרבי נתן נוסח א ו "לסתת שהיה מסתת בהרים". ומלאכה זו של חציבה היא מלאכה קשה שהדעת נותנת כי ביצעו אותה פועלים קשי יום. מ"צ סגל (בן סירא, עמ' רנד) תרגם שיר מצרי העוסק במלאכות הקשות שבחיים לעומת מלאכת הסופר הקלה ובינהם מוזכר הסתת יחד עם המלח והחוצב ומלאכות קשות אחרות. וראו עוד איילי, פועלים, עמ' 16; אברבך, מלאכה, עמ' 127-130; אציין כי מלאכת החוצב לא נמנית בין המלאכות המונעות את העוסק בהן לכהן במשרה בכירה (כגרע, בלן ובורסקי בקידושין פב, א) אם כן אצלנו הכהן פשוט מאופיין כאדם עני.

[646] ואולי הפניה זו לאלישע רומזת כי הכהן שעלה בגורל היה כהן אמיד ממשפחת הנשיאות שבדומה לאלישע הנביא שעזב את רכושו לטובת הנביאות כך עזב פנחס איש כפר חבתה את אדמתו לטובת הכוהנות. או כר' אליעזר בן הורקנוס "שהיו לאביו חורשים והיו חורשים על גבי המענה" ובכה ר' אליעזר בשל רצונו ללמוד תורה (פרקי דרבי אליעזר ריש פרשה א (וראו גם בראשית רבה, מא (מב) א, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 397-399)בשלושת הסיפורים מדובר באישים חשובים שהיו חורשים, ובשלושתן מסתבר כי היו עשירים – אלישע חרש שנים עשר צמדי בקר, אליעזר בן הורקנוס בא מבית עשיר ('שהיו לאביו חורשים') ופנחס אפשר ללמוד על עשירותו מכך שהיה חתן דבי נשיאה.

[647] בער, ירושלים, עמ' 145-147; בכיוון זה הלכה גם דפנה ברץ שכתבה כי יוספוס "הפך את רוח הדברים על פיהם בהתאם לרוחו שלו העוינת את הקנאים. ההליכה לכפר למנות את הכוהן הפכה אצלו לגרירת האיש בעל כורחו ממקום מושבו, והלבשתו הפכה לאפיזודה נלעגת" הדברים התפרסמו בתוך מאמרה של נעם, חז"ל, עמ' 389

[648] אלון, מחקרים א, עמ' 269. מורטון סמית שיער כי מינוי כהן פשוט-עם (סתת בגירסת חז"ל איש כפרי אצל יוספוס) מובן רקע התמיכה של האיכרים בקנאים (סמית, הקנאים, עמ' 335). וראו עוד קנאל, מניין השנים, עמ' 153, הע' 30; וכנגדו: מור, המרד, 215

[649] הסיפור מתרחש על רקע תיאורו של יוספוס את הפיכת 'היכל אלוהים למבצרם (של הקנאים)...ובית המקדש היה למושב שלטונם העריץ' (מלחמת היהודים ד 151 [עמ' 383]) בפיסקאות א-ד יוספוס מתאר את כניסת יוחנן מגוש

הפוליטי, למאבק הכוח בין הקנאים לכוהנים בסוגיית מינוי הכהן הגדול היה היבט הלכתי. יוספוס אינו עוסק באירוע נקודתי בלבד (מינוי כהן גדול אחד באמצעות גורל) אלא מעבר רחב יותר ממסורת של מינוי כוהנים באמצעות ירושה (שם, 148) למינוי 'כוהנים גדולים' (לשון רבים) באמצעות הטלת גורל. משמעותי בעיני כי למרות שיוספוס מתאר את המינוי באמצעות גורל כמעשה ליצנות, ואת הממנים כאנשים 'נאלחים' הרי הוא מזכיר כי מעשיהם נשענו על טענה משפטית:

> התירוץ למזימה זו היתה הטענה שזהו מנהג עתיק יומין שכן לדבריהם נבחרו הכהנים הגדולים גם לפנים בהטלת גורל (שם, פיסקה ז, 154).

לפי יוספוס, הכוהנים ששינו את מסורת המינוי של הכוהנים הגדולים התבססו על 'מנהג עתיק יומין' (ἔθος ἀρχαῖον).[650] יוספוס לא מציין מהו טיבו של מנהג זה. שרגא בר-און הציע כי ה'נוהג העתיק' הוא נוהג שהתקיים בשנים 159-152 לפנה"ס, וכי לשנים אלו מתייחסת התוספתא (כפורים א, ז) שקבעה כי 'משרבו המלכים התקינו להיות מעמידין כהנים, והיו מעמידין אותן בכל שנה ושנה'.[651] זו הצעה קצת קשה בעיני: אין סיבה לומר כי 'התקינו להיות מעמידין' מתייחס לגורל, להפך, התוספתא מוסבת על ה'מלכים' שהיו ממנים כוהנים מידי שנה (וסביר להבינה כפי שהציע גדליהו אלון בזיקה לתהליך השינוי באופן מינוי הכהונה הגדולה בתקופה ההרודיאנית).[652] התוספתא אינה מייחסת לגורל, וגם אם היה ניתן לפרש אותה כך הרי אין רמז שמינוי הכוהנים בגורל קשור ל'שנות התהפוכה', ואם היה רמז הרי היה הדבר קשה שהרי בשנים אלו הכהונה הגדולה נמכרה בכסף (מקבים ב ג). ובכלל, מדוע שישענו הקנאים על ימים טרופים אלו כתקדים למעשיהם?[653]

חלב אל ירושלים ובפיסקה ה את איתור הבוגדים על ידי הקנאים. לאחר זאת 'התעצם טירוף הליסטים עד כדי כך שלקחו לעצמם את הזכות לבחור את הכהנים הגדולים' (שם 153) וראו בער, ירושלים, עמ' 145.

[650] תיקרי תרגם: ancient custom. מלחמות היהודים, ד 154, מהדורת תיקרי, כרך ג, עמ' 47] ἔθος משמש אצל יוספוס גם כדי לתאר חוקים המופיעים בתורה, הלכות, חוקי עמים אחרים ומנהגים של יום יום. ראו רנגסטורף קונקורדנציה עמ' 564). וראו האבחנה בין חוק התורה לנוהג האבות במלחמת היהודים ב י ד 195 ומאידך ב ב 313 הנוהג מתאר למעשה חוק מפורש במקרא. ובכל זאת נדמה לי כי התוספת ἀρχαῖον מלמדת כי אין מדובר רק על תקדים – דבר שאירע בזמן כלשהוא (למשל כפי שהציע בר-און, גורלות 194) אלא כי מדובר על נוהג המושרש היטב בהלכה המקראית או במסורת שבעל פה – כשמו, חוק קדמון.

[651] ראו בר-און, גורלות, עמ' 194; בכ"י ערפורט נוסף אחרי 'כהנים' – 'הדיוטות' וליברמן (תוספתא כפשוטה ד, עמ' 729) הציע כי הנוסח הנכון 'התקינו שיהו מעמידים כהנים הדיוטות' כגירסת כ"י ערפורט.

[652] ראו אלון, פראירתין; ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 729;קנוהל ונאה, מילואים, עמ' 19, הע' 8. ביקורת על מינוי כוהנים בידי השלטונות משתקפת כנראה בירושלמי יומא א:א, לח ע"ג [עמ' 562]; בבלי יומא ח ע"ב "בראשון שהיו משמשין הוא ובנו ובן בנו שימשו בו שמונה עשר כהנים. אבל בשיני על ידי שהיו נוטלין בדמים. ויש אומ'. שהיו הורגין זה את זה בכשפים. שימשו בו שמונים כהנים. ויש אומ' שמונים ואחד. ויש אומ' שמונים ושנים..." הברייתא מנגידה בין המצב המתוקן בו הכהונה הגדולה עוברת מאב לבן וכל כהן משמש זמן רב לבין מצב בו הכהונה נקנית בדמים והכהנים מתחלפים פעמים רבות. לניתוח מקור זה ראו גדליהו אלון, פראירתין.

[653] בדפוס ראשון הנוסח הוא 'מפרישין אותן בכל שנה ושנה' ומשמעות קרובה יש בנוסח שבכ"י ערפורט 'מעבירין אותן בכל שנה ושנה' וראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 729.

לדעתי סביר יותר לחפש את התקדים למנהגם של הכוהנים במקור סמכותי, דהיינו במקרא. ובאמת להטלת גורלות במקדש לצורך בחירת כוהנים לביצוע עבודות יש תקדים מקראי בדברי הימים א, כג-כז. פרקים אלו עוסקים בהרחבה בתיאור חלוקת הכוהנים והלווים למשמרותיהם, חלוקה שבוצעה באמצעות גורל.[654] חלוקת המשמרות והטלת הגורל נעשו באופן פומבי, תוך שיתוף 'כל שרי ישראל הכהנים והלוים' כאשר הגורל נכתב בידי 'שמעיה בן נתנאל הסופר מן הלוי' לפני 'המלך והשרים וצדוק הכהן ואחימלך בן אביתר וראשי האבות לכהנים וללוים' (כד, ו).[655] בחירת הכהונים למחלקותיהם באמצעות הגורל מאפשרת שוויוניות בחלוקת העבודה:

"וַיַּפִּילוּ גּוֹרָלוֹת מִשְׁמֶרֶת לְעֻמַּת [משמרת][656] **כַּקָּטֹן כַּגָּדוֹל** מֵבִין עִם תַּלְמִיד"(שם כה, ח).[657]

דהיינו אין עדיפות לקטן על הגדול אלא 'מבין' (האיש החכם) עם 'תלמיד' ניגשים לגורל כאחד.[658] ובגורלות השוערים (שם כו, יג): "ויפילו גורלות כקטן כגדול לבית אבותם לשער ושער".[659] הגורל אם כן יוצר דמוקרטיזציה חלקית של הכהונה על ידי פתיחתה לכלל הכוהנים, והטלתו בנוכחות

---

[654] על פרקים אלו המייחסים לדוד את ארגון סגל עובדי המקדש ראו ליוור, פרקים; קנופרס, דברי הימים, עמ' 788-798; קיל, דברי הימים א, עמ' תיד-תיה; יפת, אמונות, עמ' 198-200. וויליאמסון, משמרות; ג'ריק, מקדש דוד; יש לציין כי בפרק כג, ו מתוארת חלוקה ללא גורל ('ויחלקם דויד מחלקות'). בנוגע לרקע ההיסטורי של הגורלות בבית ראשון אציין להצעתו של יוחנן אהרוני (אהרוני, כתובות ערד, עמ' 89) כי אוסטרקונים 50-57 מערד הם למעשה 'פתקים' של גורלות כוהנים במקדש: "מקום הממצא שלהם מעיד שהם קשורים במקדש...אין להניח שמקרה הדבר שבין השמות מצויות שתי משפחות כוהנים ידועות מן המקרא (מרמות ופשחר)...".

[655] ראו יפת, אמונות, עמ' 354.

[656] בחלק מעדי הנוסח של הפסוק הנוסח הוא 'משמרת לעומת משמרת' קנופרס כותב כי אירעה כאן הפלוגרפיה למילה 'משמרת' השנייה. (דברי הימים, 845; יפת, דברי הימים, עמ' 437 וראו דה"י א כה טז)

[657] מבחינה תחבירית הפסוק חותם את הפסוקים שקדמו לו ('**ו**יפילו גורלות') אך למעשה הוא פותח את הרשימה שלאחריו (יפת, דברי הימים, עמ' 445) הפרשנים נחלקים אם לפרש את הפסוק על רקע הפסוקים שקדמו לו ולקוראו כפסוק המתאר את חלוקת המשוררים (יפת) או לשייך פסוק זה לחלוקת הכוהנים למשמרותם. (ראו קנופרס, דברי הימים, עמ' 851-852). לענייננו אין נפקא מינה וחשוב רק כי הטלת הגורל מתוארת כנעשית באופן היוצר שיוויון.

[658] כבדברים (א, יז)'לֹא־תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט **כַּקָּטֹן כַּגָּדֹל** תִּשְׁמָעוּן' וכפי שתרגם קנופרס (דברי הימים, עמ' 843): "And the Lots fell duty corresponding to duty, the small the same as the great, the skillful along with the apprentice".

[659] כתרגום של יפת: "small and great alike" (דברי הימים, 447). ועיקרון זה מופיע גם בכד, לא: 'ויפילו גם הם גורלות לעמת אחיהם בני אהרן לפני דויד המלך וצדוק ואחימלך...הראש לעמת אחיו הקטן" דהיינו שמטרת הגורלות "נועדה לתת סיכוי שווה לבתי האב הקטנים מול הגדולים" גליל, דה"י א, עמ' 246); ייתכן כמובן כי התיאור האידילי של חלוקת הכוהנים למשמרותיהם באמצעות גורלות ביטא גם ערכים נוספים. כפי שבר-און הגדיר בעבודתו על הגורלות במסורת היהודית, הטלת גורל לכשעצמה היא, 'פעולה עירומה' שיכולה לבטא מטרות מגוונות (בר-און, גורלות, עמ' 59-7), בהקשר שלנו בר-און הציע כי החלוקה באמצעות גורל מהדהדת את חלוקת הארץ בימי יהושע (שם, עמ' 181-182; וראו קיל, דברי הימים א עמ' תיד). בהפלת גורל מסוג זה הגורל מגלם את הרצון האלוהי מעין מה שנאמר בישעיהו לד, טז-יז: "דִּרְשׁוּ מֵעַל־סֵפֶר ה' וּקְרָאוּ אַחַת מֵהֵנָּה לֹא נֶעְדָּרָה אִשָּׁה רְעוּתָהּ לֹא פָקָדוּ כִּי־פִי הוּא צִוָּה וְרוּחוֹ הוּא קִבְּצָן. וְהוּא־הִפִּיל לָהֶן גּוֹרָל וְיָדוֹ חִלְּקַתָּה לָהֶם בַּקָּו עַד־עוֹלָם יִירָשׁוּהָ לְדוֹר וָדוֹר יִשְׁכְּנוּ־בָהּ. הנבחר באמצעות גורל הוא בחיר ה' כפי שנאמר על שאול שעלה בגורל: 'הַרְאִיתֶם אֲשֶׁר בָּחַר־בּוֹ ה' כִּי אֵין כָּמֹהוּ בְּכָל־הָעָם' (שמ"א י כא). ועל סמך זאת טען ג'ון ג'ריק שהפרק מבטא עמדה לפיה המינויים של המקדש הוכתבו על ידי אלוהים באמצעות הגורלות, כך שכל כהן ידע כי תפקידו האישי הוא ביטוי לרצון אלוהי ובדומה לכך שהתוכנית הפיזית של המקדש הוכתבה ביד ה' ("הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד ה' עָלַי הִשְׂכִּיל כֹּל מַלְאֲכוֹת הַתַּבְנִית" (דה"א כח, יז) ראו ג'ריק, מקדש דוד, עמ' 379-380. וראו עזרא ו, יח: 'והקימו כהניא בפלגתהון ולויא במחלקתהון על עבידת אלהא די בירושלים ככתב ספר משה'. על כל פנים אצלנו הפסוקים מדגישים כי הבחירה באמצעות גורל מובילה למצב בו הבחירה במשרתי הקודש היא שיוויונית ואינה תלויה בגיל, רכוש או מעמד עיקרון זה מובע גם ביחס ללוי המגיע לשרת 'מאחד שעריך מכל ישראל אשר הוא גר שם' (דברים יח, ו) משרת בשם ה' 'ככל אחיו הלוים העומדים שם לפני ה', למרות ריחוקו הרי 'חלק כחלק יאכלו לבד ממכריו על האבות' (שם, ח) יש לו חלק שווה בעבודת המקדש ובאכילת הקורבנות. (הביטוי 'ממכריו על האבות' קשה. וראו סקירת התרגומים והפירושים לפסוק אצל טור-סיני, הלשון והספר, עמ' 126; נאור, פירושי מקראות. 315 316; דוד כהן צמח, דברים, עמ' 146; כריסטנסן, דברים, עמ' 397; טיגיי, דברים, עמ' 172; אך ברור כי 'ושרת..ככל אחיו' ו'חלק כחלק יאכלו' מורה על חלוקה שוויונית של אכילת קורבנות הנובעת מחלוקה שיוויונית של השירות במקדש. כריסטנסן, דברים, עמ' 397. ובאמת מפסוק זה למדו במדרשי ההלכה חובה לחלק באופן שיוויוני את קורבנות הרגל בין המשמרות השונות. ספרי דברים פיסקא קסט [עמ' 217]); בבלי סוכה נה ע"ב – נו ע"א

נציגי העם כולו הופכים את הנבחרים להיות מעין 'נבחרי' או לפחות 'שליחי' הציבור.[660] אם כן פרקים אלו יכולים להתאים היטב כתקדים למנהג הקנאי הן משום היותם מקור מקראי – ועל כן סמכותי. והן משום שהעמדה המובעת בהם בנוגע לחלוקת תפקידי הכהונה באמצעות גורל מתאימה לטענת הקנאים בשני מובנים. ראשית, הפרקים מדגישים את עיקרון השיוויון ופתיחת המשרות לכלל הכוהנים כולל הפשוטים שבהם כפי שטענו ועשו הקנאים, ושנית בדברי הימים מודגש כי הבחירה בכהן היא בחירה ציבורית, בנוכחות העדה כולה, הכהן הוא נציג המעמדות כולם. גם בסיפור אצלנו הקנאים ביקשו להפקיע את הכהונה הגדולה מידי המשפחות האלטיסטיות ולפתוח אותן לכלל הכוהנים ובאופן עקיף הופך המינוי לכהונה להיות מינוי מטעם ה'עם' ולא רכוש פרטי של משפחות הכהונה האריסטוקרטיות שבירושלים. (ואפשר שהד לטענה זו נמצא באופן שבו מציג יוספוס את את הפולמוס העתיק על הכהונה בימי משה וקורח).[661]

העובדה שיוספוס העוין לקנאים ומתאר את המינוי בגורל כמינוי ציני ופוליטי מספר בכל זאת על הטענה ההלכתית שהביאו הקנאים, לצד העובדה שהתוספתא מתייחסת למעשה זה באהדה תוך הבאת אסמכתאות לפסוקים מלמדת כי בין הקנאים לבין הכוהנים שררה **גם** מחלוקת הלכתית שעיקרה האם ממנים כהן מתוך משפחות הכהונה המיוחסות או שמא ממנים כהן על פי גורל וכך פותחים את המשרה לכל שדרות הכוהנים. עמדת הפרושים בהקשר זה זהה לעמדת הקנאים.[662] יוספוס לפי שחזור זה הזדהה עם עמדתם הכוהנים ולא עם עמדת הפרושים. אמנם, יוספוס הזדהה בדרך כלל עם הפרושים,[663] אך בהקשר שלנו אפשר להסביר בקלות את תמיכתו בעמדת משפחות הכהונה המיוחסות על רקע הזדהותו של יוספוס - כהן ירושלמי שהתגאה בייחוסו לא 'רק מהכוהנים' אלא מהטובה שבמשפחות המשמר הראשון בין העשרים וארבעה –

[660] מינוי באמצעות גורל מכונן את העולה בגורל כשליח של החברה כולה, כך אני סבור עניינו של הגורל המוטל בימי שיבת ציון: 'וישבו שרי העם בירושלים ושאר העם הפילו גורלות להביא אחד מן העשרה לשבת בירושלים עיר הקדש' (נחמיה יא 1 – 2). וראו הגדרתו של מונטסקיה (על רוח החוקים, עמ' 53) לתכלית בחירת מנהיגים באמצעות גורל: "הבחירות באמצעות הטלת גורל הן מטבעה של הדמוקרטיה [העתיקה] הבחירות המבוססות על בחירה אישית הן מטבעה של האריסטוקרטיה. הטלת גורל היא דרך בחירה שאין בה לפגוע באיש. מותירה היא לכל אזרח את התקווה הסבירה לשרת את מולדתו".
אמנם בשונה מהגורל המתואר בספר נחמיה שם הגורל מוטל ברוב עם במסכת תמיד לא מוזכר כי הגורל מוטל בנוכחות נציגי העם. למרות זאת לדעתי קיומו של הגורל בלשכת הגזית משקף בדיוק אלמנט זה וראו להלן.

[661] קורח, הדמות השלילית בסיפור מבקר את הבחירה באהרן 'שלא על סמך החלטה משותפת של העדה' מעשה שנוגד את החוק. (קדמוניות ד, 16 [עמ' 110]).

[662] אזכור שמעון בן גמליאל הפרושי, כניצב כנגד הקנאים בפיסקה הסמוכה (ד, 159) אינה קשורה לסיפור המינוי אלא מלמדת על התנגדות של רשב"ג למעשי העריצות באופן כללי. בער (ירושלים, עמ' 145-146) טען ש'יוספוס שיקר בהעמידו את שמעון בן גמליאל בצידם של 'הכהנים הגדולים' אויבי הקנאים", ייתכן שהצדק עימו ואז אין סתירה בין המקורות. אך אין צורך להרחיק לכת, שהרי יוספוס לא כותב כי שמעון בן גמליאל התנגד למינוי עצמו. אלא למעשי הרצח.

[663] הזיהוי השכיח של יוספוס עם הפרושים נשען על עדותו של יוסף עצמו כי "בהיותי בן תשע עשרה התחלתי לנהוג כאזרח בהידבקי באסכולה של הפרושים" (חיי יוסף 12 [עמ' 66]). אמנם "אין בדבריו של יוספוס כל רמז להצטרפות לכת מבחינה דתית...יש כאן אמירה פרקטית ולא יותר" ועוד "הוכח, שהפסקאות העוינות את הפרושים לא נופלות בכמותן ובמשקלן מאלו העוינות את הצדוקים. למעשה, הכת היחידה שתיאוריה תמיד אוהדים היא כת האיסיים" (נחמן, ההלכה, עמ' 36-37 ושם סקירת ספרות בעניין). ולענייננו חשובה במיוחד מסקנתו של נחמן בעבודת הדוקטורט שלו כי יוספוס, מבחינה הלכתית היה 'יהודי ממוצע' "נהג על פי רוב כהלכה שבידי הפרושים, אך לא הלך בדרכם באופן שיטתי...הרושם לפיו יוספוס לא היה חבר בכת, התקבל בעיקר לנוכח ה'אקלקטיות ההלכתית' של יוספוס". (נחמן, ההלכה, עמ' 323)

עם משפחות הכהונה המיוחסות שמשרתם עוברת לכהן כפרי פשוט.[664] וכפי שהצענו עיקרון זה אינו מנהג מקרי שהתרחש בשנות התהפוכה (152-159) במשרת הכהונה אלא הבחירה באמצעות גורל המתוארת בספר דברי הימים. בחירה שמשקפת באופיה שיוויוניות ואת החלטת העדה כולה כפי שתיארנו לעיל.

אם כן, העימות הפוליטי על השליטה במקדש בין הקנאים לבין משפחות הכהונה הצדוקיות לווה גם בעימות בעל גוון הלכתי הנוגע לשאלה כיצד ממנים כהן גדול באמצעות גורל (כמו חלוקת הכוהנים למשמרותיהם בדברי הימים) או באמצעות הורשה. שרגא בר-און טען כי חז״ל התייחסו בשלילה למינוי באמצעות גורל. לדעתו לא רק יוספוס אלא גם חז״ל שניהם 'ראו את המינוי כפגום'.[665] טענה זו הוא אישש לאור ההקשר שבו הביאה המשנה ביומא את תקנת הפייס שממנה עולה כי "הפייסות לא נועדו לשרת מטרה תיאולוגית נשגבת אלא כרוכים היו באסון פיסי וערכי".[666] לדעתי ההפך הוא הנכון, תקנת הפייסות אכן מוצגת על רקע של מציאות מקולקלת (כוהנים שפוגעים זה בזה) אך אין זה אומר כי הפייס עצמו מוצג באור שלילי! המשנה מציגה את המציאות של היעדר פייס כתחרות פרועה המסתיימת בפציעה או במוות. ואת הפייס כתיקונה של מציאות זו. אם כן הפייס מוצג <u>כתקנתם של חז״ל</u>. הוא הדין בנוגע לתוספתא המספרת על פנחס איש כפר חבתא ומציגה הן את הגורל והן את הכוהן באור חיובי שנבחר באמצעותו.[667]

אין קשר ישיר בין מינוי כהן גדול באמצעות גורל לבין חלוקת עבודות התמיד באמצעות פייס. הן הדבר הנופל בגורל והן המינוח המתאר את הפלת הגורל שונים בין המקורות. ובכל זאת, אם יש טעם בהצעתנו כי לצד הרקע הפוליטי המובהק שעמד בבסיס המחלוקת על מינוי כהן גדול בגורל (העימות על השליטה במקדש בין משפחות הכהונה הצדוקיות לבין כהונה עממית יותר שנתמכה על ידי הקנאים), היה לסיפור גם רקע הלכתי/אידיאולוגי, רקע שמתוכו מצטיירות שתי עמדות – עמדה הדוגלת בהפלת גורל המאפשרת את פתיחת משרת הכהונה לכלל הכוהנים לעומת עמדה הרואה בכהונה רכוש השייך למשפחות מסוימות. הרי שיש קווי דמיון מסוימים בין תקנת

---

[664] חיי יוסף 1-2 [עמ' 63, ושם הע' 1,3]. עוד על משמעות ייחוס הכהונה בעיני יוספוס ראו קדמוניות ד, 14-22. וראו ראו בר, חכמי המשנה, עמ' 399)

[665] בר-און, גורלות, עמ' 195.

[666] בר-און, גורלות, עמ' 191.

[667] בר-און הדגיש כי לפי התוספתא לכתחילה הכהן צריך להיות "גדול מאחיו בנוי בכח בעשר בחכמה ובמראה" ואם כן דרשת הכתוב המאפשרת 'לגדל' את הכהן משל אחיו הכוהנים במקרה כמו זה המתואר בתוספתא מתייחסת למקרה שלילי. הנחה זו לא הכרחית. במדרשי הלכה הנוסחא של 'אין לי אלא' (אין לי X מניין שגם Y ת"ל Z") אפשר אמנם שX יבטא מציאות לכתחילית יותר מY (וגם, לא תמיד!). אך ברור שY הנלמד מZ הוא דבר ראוי בעיני חז"ל ולכן מובא לו מקור בפסוק! לדוגמא: "אין לי אלא שנים מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר"(אבות ג, ב; [למקוריות הקטע ראו שרביט אבות, עמ' 166]) אכן עדיפים השניים על היחיד, אך אין לומר כי יש 'גישה שוללנית' כלפי היחיד העוסק בתורה! גם יחיד העוסק בתורה "הקב"ה קובע לו שכר". יש דוגמאות לאינספור לשימוש בנוסחא זו במדרשי ההלכה (כהנא, ספרי במדבר ב, עמ' 461 462 ושם הע' 8)
הד מאוחר יותר ליחס חיובי למינוי כוהנים בגורל יש באופן בו מתארים כמה מפיוטי סדרי העבודה מתארים מינוי זה. 'משפחות ברורים גורל יטילו' וראו המקורות המוזכרים אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 721; אזכיר גבורות שורה 127 [מירסקי, יוסי בן יוסי, עמ' 32]); והמקורות שהוסיפו קנוהל ונאה, מילואים וכיפורים, עמ' 19, הע' 8.

הפייסות המתוארת ביומא כתקנת חכמים ומובלטת מאוד בעיצובה של מסכת תמיד. הצעתי לאורך הדרך לראות בבנייתה של מסכת תמיד סביב הפייסות חלק ממיצוב הקרבת התמיד כקורבן ציבור, מיצוב הדורש תיאור (כשיקוף היסטורי או למצער ספרותי) של הכוהנים העובדים כשליחי ציבור הממונים באמצעות גורל בלשכת הגזית. דומה שעמדתם החיובית של הפרושים אל סיפור מינוי הכהן בגורל הגם שאינה קשורה ישירות לפייסות על קורבן התמיד עולה בקנה אחד עם הטענות שהעלנו.

4.4 סדר התמיד על רקע ספרות הבית השני

4.4.1 שורשיו של 'סדר התמיד' בספרות הבית השני

במבוא לפרק עמדנו על המאפיינים המייחדים את מסכת תמיד: כולה תיאור עלילה סיפורי של סדר עבודת השחר במקדש ולא סדר הלכתי. היא אינה משולבת במקור הלכתי והערות הלכתיות לא משולבות בה. לשונה ארכאית ולעיתים פיוטית. והיא מקדישה תשומת לב מרובה להיבטים חזותיים הקשורים לתיאור העבודה. לאור זאת קשה להגדיר את מסכת תמיד כחיבור 'הלכתי' ועולה השאלה: מהו טיבה של מסכת זו?

הזכרתי שלושה הקשרים אפשריים: ליטורגי, הדרכתי ותיעודי, ותהיתי האם יש לראות במסכת חלופה מילולית לעבודת הקורבנות, תיאור שמטרתו לשמש הדרכה עבור כוהן העובד במקדש או תיעוד היסטורי של העבודה שבטלה עבור הדורות הבאים.

שאלה קרובה היא האם יש לראות את המסכת כ'שריד ארכיאולוגי' שהשתמר בעולמם של התנאים, כדעתו של גינצבורג, או כפרי היצירה של בית המדרש בדור אושא, כדעתו של ניוזנר.

מהדיון שערכנו עד כה עלו שתי מסקנות: ראשית, המסכת נתחברה כנראה בדור יבנה כדעתו של גינצבורג ויש לדחות את הראיות שהובאו לטובת זיהויה עם דור אושא. שנית, אופן ארגונה של מסכת תמיד מלמד על מגמה ברורה לעצב את עבודת התמיד כעבודה ציבורית הנעשית מטעם הציבור ועבורו, מגמה שאפשר לקשור לפולמוס הפרושי-צדוקי אודות מעמדו של קורבן התמיד. מסקנה זו מתאימה לממצאים של מאיר בר-אילן שעמד על כמה מעשים המוזכרים בתמיד המשקפים עמדות הלכתיות פרושיות שהיו נתונות במחלוקת עם ההלכה הכוהנית. מתוך כך הגעתי למסקנה הלא-מפתיעה כי מסכת תמיד מבטאת עמדות המזוהות עם הפרושים אך דחיתי את המסקנה כי יש לראות במסכת 'תעודה פולמוסית'. מאחר שכך, הזיהוי ההיסטורי של תמיד וזיקתה לפולמוס הפרושי-צדוקי על אודות קורבן התמיד לא קידם אותנו בפתרון השאלה המרכזית על סיווגו של החיבור. נקודת המוצא לפתרון שאלה זו מונחת, כפי שהערתי במבוא, בסיווגה של מסכת תמיד כ'סדר' כפי שמוזכר בחתימתה: 'זהו סדר התמיד לעבודת בית אלהינו' (תמיד ז, ג).

בפרק זה אציע כי המקור היחיד בספרות הבית השני שמתאר את סדר הקרבת התמיד מפרספקטיבה קרובה לזו של מסכת תמיד נמצא בספרות הדרכה כוהנית מימי הבית השני. לדעתי, השימוש בספרות זו מתועד במסכת יומא ודוגמה לחיבור מעין זה שרד בחיבור הארמי המכונה 'כתב לוי הארמי'.

בחלק הראשון של הפרק אסקור את מגוון ההתייחסויות לקורבן התמיד בספרות הבית השני.
בחלק השני אוכיח כי 'כתב לוי הארמי' הוא למעשה ספר הדרכה כוהני שהלכותיו ארוגות לפי סדר ביצוע כרונולוגי ונושאו הוא קורבן התמיד של שחר. אציע מספר קווי דמיון בין ההלכות והדפוסים הספרותיים שבכתב לוי לבין מסכת תמיד, ועל סמך קווי דמיון אלו אעלה השערה שלפיה המסכת היא מודיפיקציה של ספרות כוהנית הדרכתית בידי חוגי החכמים לצרכים דתיים בתר-חורבניים. ובמילים פשוטות מחברי המסכת יצרו, במסגרת הסוגה של ספרות הדרכה, חיבור ייחודי אודות תמיד של שחר הממוען אל הלומד הנוטל חלק בדמיונו בטקס הקרבת התמיד.
בחלק השלישי אעמוד על מגוון קווי דמיון בין משנת החתימה של מסכת תמיד לבין תיאור הקרבת התמיד שבספר בן-סירא, ואציע כי החיבורים חולקים מסורת משותפת של תיאור ההתגלות עם תום הקרבת התמיד. לדעתי, השערה זו באשר לשימוש שעשה מחבר תמיד במסורת המופיעה בבן סירא מסבירה כמה תופעות ספרותיות מעניינות בחתימת המסכת, שהעיקרית שבהם היא המעבר לתיאור ביצוע העבודה בידי כוהן גדול.

4.4.2 מבוא: סקירה של ההתייחסות אל התמיד במקרא ובספרות הבית השני

קורבן ה'תמיד', הקורבן שמוקרב יום יום בבוקר ובין הערביים, הוא הקורבן החשוב והתדיר שבין הקורבנות שהוקרבו במשכן ובמקדש והוא מוזכר פעמים רבות במקרא ובספרות הבית השני.[668] שתי פרשיות בתורה עוסקות במיוחד בקורבן התמיד (שמות כט, לח-מב; במדבר כח, ב-ו) ולפי האמור בהם יש להקריב את התמיד פעמיים ביום: בבוקר ובין הערביים.[669] הקרבה יומיומית זו היא המסגרת המארגנת של כל פולחן המקדש, ופרשת המועדות שבספר במדבר (כח-כט) מדגישה (15 פעם!) כי כל הקורבנות המיוחדים למועדים, דהיינו ה'מוספים', מוקרבים 'על עלת התמיד' או 'מלבד עולת התמיד'. יש לראות אפוא בתמיד את הבסיס לעבודת הקורבנות שבתורה.[670] בסיום הציווי על קידוש המזבח בספר שמות מתואר ייעודו (כט, לח-מג): 'וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל־הַמִּזְבֵּחַ כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שְׁנַיִם לַיּוֹם תָּמִיד'. לאחר תיאור דיני הקורבן מופיעים פסוקי חתימה חגיגיים:

> עֹלַת תָּמִיד לְדֹרֹתֵיכֶם פֶּתַח אֹהֶל־מוֹעֵד לִפְנֵי ה' אֲשֶׁר אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה לְדַבֵּר אֵלֶיךָ שָׁם. וְנֹעַדְתִּי שָׁמָּה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בִּכְבֹדִי. וְקִדַּשְׁתִּי אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו אֲקַדֵּשׁ לְכַהֵן לִי. וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים. וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשָׁכְנִי בְתוֹכָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם

[668] להוראתו של השם 'תמיד' ראו לוין, שמות הקרבנות, עמ' 113. לא מצאתי רשימה מקיפה הסוקרת את מכלול ההתייחסויות אל קורבן התמיד במקרא ובספרות הבית השני (לסקירה חלקית ראו שירר, היסטוריה, כרך ב עמ' 299). להלן רוב ההתייחסויות לקורבן התמיד שמצאתי. לא נמנעתי מלציין למקורות מסופקים שניתן לומר כי אינם מתייחסים אל התמיד אלא ל'עולה' אחרת כלשהי וישפוט הקורא. **מקרא:** שמות כט, 38 -42; ל, 8-7 (קטורת התמיד); שמות מ, כט; ויקרא ט, טז; במדבר כח, א-ו; מלכים א יח 29 (אולי ציון הזמן מתייחס לתמיד); מלכים ב ג, 20 (כנ"ל) שם טז, 15 (ציווי אחז להקריב התמידים); יחזקאל מו, 13-15; תהילים קמא 2 (התמיד מקביל לתפילה) <u>עזרא</u> ג, 5; ט, 5-4(?); נחמיה י, לד; דברי הימים א טז, 37- 40 (ציווי דוד להקריב תמיד בבמה בגבעון); שם כג, -30 31 (שירת הלוויים במהלך הקרבת התמיד); דברי הימים ב ב, 3 (הגדרת התמיד כאחת ממטרות המקדש בידי שלמה); שם, יג, יא (התגאות בהקרבת התמיד הסדירה); שם כג, יח; שם לא, 3 (תיאור הקמת העבודה הסדירה); שם כד, 14 (כנ"ל); דניאל ח, יא-יב; שם ט, יז; שם כא (?); שם, יא, לא; **עזרא החיצוני** ד 52 (מימון התמידים בידי דריוש); ה 51 (הקרבת התמיד כחלק משיקום המקדש); **יהודית** ט א; **בן סירא**, מה, יד; נ א-כה; **מקבים** א, ד מה, נג; **כתב לוי**, ז, א – ט, א. **מגילות:** <u>מגילת המקדש</u> טור יג שורות 10-16 [לפי שיחזור המהדירים, ראו קימרון, מגילות מדבר יהודה, כרך א, עמ' 152]; יז, שורה 7 (שם התמיד מכונה 'מנחת הערב'); יח, שורה 4 [קימרון, עמ' 157]; טור כג-כד [קימרון, עמ' 162-163]; טור כט שורות 2-10 (מהד' קימרון, עמ' 168) (וגם שם, טור כה, שורה 7; כח, שו' 1). <u>מגילת המזמורים</u> (11QPs[a]) טור כז שורות 5 10 (שירי התהילים המיועדים לכל יום עבור התמיד); <u>מלחמת בני אור בבני חושך</u> 1QM II, 1-10, התייצבות העם במהלך הקרבת העולות (סביר שהכוונה לתמיד); **ספר היובלים** ו, ו 14; נ, י-יא; **פילון האלכסנדרוני** על החוקים לפרטיהם, א, 169; 199-198 ; 276; על החוקים ב, 42; **כתבי יוסף בן מתתיהו: מלחמת** א 148 (עמ' 114); ו, 99-94; **קדמוניות** ג 199 (דין קטורת התמיד); שם, 237 (דין עולת התמיד ומימונו); ט, 155 ; יא, 297 (מס ארתכסרכסס על כל קורבן תמיד); יב 251; יד, ג 65; יד 477; יט, 331 (מימון אגריפס את התמידים?); **נגד אפיון** ב, ו 77; שם, ח 105; **יוחנן** א, כט (ועל כך קולואי, תמיד).
אגב אעיר, כי אחת ההגדרות היפות למהותו של ריטואל הוצעה בידי קלוד לוי-שטראוס, שהגדיר ריטואל כביצועו של <u>היומיומי</u> בסביבה מקודשת ומוקפדת. הקרבת התמיד, שפותחת וסוגרת את היום, היא מזווית מבט זו הריטואל המכונן, שבמסגרתו מבצעים את הפעולה היומיומית ביותר המגדירה את עצם גבולות היום באופן מקודש. מבחינה זו יש דרך נוספת להבין מדוע התמיד נחשב כקורבן החשוב במקדש כפי שנראה להלן. בנוגע להגדרת הריטואל של לוי-שטראוס ראו סמית, תיאוריה של הריטואל, עמ' 109.

[669] לסקירה כללית ראו מילגרום, ויקרא 1-16, עמ' 456-457; לשחזור ההתפתחות של חוק התמיד ראו בר-און, תמיד.

[670] בר-און, תמיד, עמ' 149-150.

מהסמיכות בין תיאור הקרבת עולת התמיד לפסוקים המתארים השראת שכינה אפשר ללמוד על יחס של סיבתיות בין השניים – כאשר מוקרב התמיד שורה במשכן שכינה.[671] ספר דברי הימים (א טז, לז-מ) עוסק בהעלאת הארון לירושלים ומתאר כיצד עם סיום הטקס מצווה דוד את הלוויים והכוהנים על עבודת המקדש. הריטואל היחיד הנזכר במפורש הוא 'להעלות עלות לה' על מזבח העלה תמיד לבקר ולערב'. כל שאר הקורבנות נכללים כנראה בכותרת הכללית 'ולכל הכתוב בתורת ה' אשר צוה על ישראל'.[672]

על חשיבות קורבן התמיד מימי חתימת המקרא ועד לחורבן הבית השני מעידים אזכוריו הרבים בהקשרים פוליטיים של חורבן המקדש וחידושו.

חורבן הבית מתואר במגוון חיבורים כמאורע שאחת מהשלכותיו המרכזיות היא ביטול התמיד. פרק ח' בדניאל, המתאר את הרדיפות הדתיות בימי אנטיוכוס אפיפאנס ערב המרד החשמונאי, מתאר כיצד הקרן הצעירה, המסמלת את אנטיוכוס הרביעי, לא מסתפקת בפגיעה בד' רוחות השמיים אלא מתקיפה את צבא השמיים ומשביתה את קורבן התמיד: 'ועד שר הצבא הגדיל וממנו הרם התמיד והשלך מכון קדשו' (דניאל ח, יא-יב).[673] ביטול קורבן התמיד בשנת 167 לפסה"נ מתואר בספר מקבים א 45[674] ונתפס בספר דניאל כחורבן שבעקבותיו המקדש מוגדר כמקום שומם (דניאל ט, יז). חילול המקדש והסרת התמיד הם דבר אחד (שם יא, לא) ולכן הספירה אל האחרית מתחילה מהאירוע הטראומתי של הסרת התמיד: 'ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שמם ימים אלף מאתים ותשעים' (יב יא).[675]

יוספוס מתאר כמה פעמים את חשיבותו של התמיד עבור העם. כך, לדוגמה, הוא מתאר כיצד בזמן מצור פומפיוס סיכן העם את עצמו כדי להקריב את התמיד על אף הארטילריה הרומית: 'פעמיים ביום, בבוקר ובתשע שעות בערך, היו מקריבים על המזבח ולא הפסיקו את הקרבנות אפילו בשעת הדחק של התקפות' (קדמוניות יד 65, [עמ' 122]).[676] בקדמוניות (יד 477) מסופר כיצד תושבי ירושלים התחננו להורדוס בזמן המלחמה בינו לבין אנטיגונוס כי ירשה להם

[671] אמנם ראו הערתו של קנוהל (מקדש הדממה, עמ' 180-181) כי התפיסה הכורכת את קורבן התמיד עם התגלות שכינה נובעת דווקא מחוגי הכהונה, ואילו לפי אסכולת הקדושה השראת שכינה תלויה בקורבנות הנשיאים, דבר המלמד לדעתו על תפיסה אחרת הקושרת את ההתגלות אל כלל העם.

[672] תופעה דומה ניתן לראות בספר נחמיה (י, לג) המתאר את עבודת המקדש ומציין אלמנטים השייכים למערכת התמידים. ספר דה"ב (יג, יא) מספר כיצד אביה מתאר את עבודת האלילים של ירבעם ומתגאה בכך שאנשי יהודה לא עזבו את ה' שהרי הם 'מקטרים לה' עלות בבקר בבקר ובערב בערב...כי שומרים אנחנו את משמרת ה' אלהינו'.

[673] לזיהוי הקרן עם אנטיוכוס ראו די-ללה, דניאל, עמ' 235.; לזיהוי 'צבא השמיים' ו'שר הצבא' כאלוהי ישראל ומלאכיו ראו קולינס, דניאל, עמ' 331-333.

[674] 'ולהשבית עולות וזבח ונסך מן המקדש ולחלל שבתות וחגים'. וראו גם מקבים א א 59, והמקבילה בקדמוניות יב 251 [עמ' 251]: 'כי מנעם מלהקריב את הקרבנות מדי יום ביומו שהיו מקריבים לאלוהים לפי התורה'. לסקירה של ההצעות השונות לשחזור המאורעות ההיסטוריים ראו רפפורט, מקבים א, עמ' 117-118.

[675] ראו רפפורט, מקבים א, עמ' 66; קולינס, דניאל, עמ' 62-63.

[676] תיאור זה מופיע גם במלחמת א 148 [עמ' 114]: 'אפילו בשעת הכיבוש כאשר נהרגו רבים סביב המזבח לא חדלו הכהנים מעבודת אלוהים היומית'.

׳להכניס קורבנות בלבד׳ לצורך עבודת התמיד. בתיאור המצור על ירושלים במרד הגדול מספר יוספוס על השבר שפקד את תושבי ירושלים בעקבות הפסקת התמיד.[677]

תפיסת קורבן התמיד כלב עבודת הקורבנות, שביטולו שקול כנגד החורבן, משתקפת גם במקורות רבים בחז״ל. דוגמה לכך היא המשנה בתענית ד, ו, המונה את הדברים שאירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז ובתשעה באב. שלושת הדברים שאירעו בי״ז בתמוז לפי המשנה הם: ׳נשתברו הלוחות, ובטל התמיד והובקעה העיר׳. נמצא ששקול ביטול התמיד כנגד נפילת ירושלים ואי-קבלת התורה על ידי עם ישראל.[678] לפי מסורת אחרת שבירושלמי נפילת ירושלים החשמונאית בידי פומפיוס הרומאי נכרכה אף היא בביטולו של התמיד.[679]

כהשלמה לכך, מן העבר השני חנוכת המקדש ממומשת תדיר בהקרבת התמיד. כך, כאשר סילק יהוידע את עתליה, הרס את בית הבעל וטיהר את המקדש, הוא הפקיד את הכוהנים והלוויים על העלאת ׳עלות ה׳ ככתוב בתורת משה בשמחה ובשיר על ידי דויד׳ (דברי הימים ב כגט ז-יט).[680]

רצף אירועים דומה לזה המתואר בימי יהוידע מתואר בספר מקבים א ד, נג, שם מסופר כיצד לאחר שיהודה ואנשיו טיהרו את המקדש והרסו את ׳מזבח העולה המחולל׳ הם בנו מזבח חדש והקריבו עליו קורבן:

> (53) ויעלו קורבן כחוק על גבי מזבח העולה החדש אשר עשו. (54) בזמן וביום אשר בו חיללו אותו הגויים, ב[יום] ההוא נחנך בשירים ובקתרוסים, בכינורות ובמצלתים. [55] ויפלו כל העם על פניהם, וישתחו, ויודו לשמים, אשר הצליחו בידם.

אמנם, סופר מקבים א לא מציין איזה קורבן הוקרב, אך לאור המקבילות שהבאתי אפשר לשער כי החוק שממלאת הקרבת הקורבן הוא חוק התמיד.[681] ספר מקבים כותב כי הקרבת התמיד לוותה ב׳שירים ובקתרוסים׳, וגם מסכת תמיד מדגישה היטב כיצד בסיום הליך ההקרבה פתחו הלווים בשירה ובנגינה (תמיד ז, ג). ספר דברי הימים מספר כי דוד תיקן ליווי מוזיקאלי לעבודת הקורבנות ׳להעמיד את אחיהם המשררים בכלי שיר נבלים וכנרות ומצלתים׳ (דה״י א טו טז), וכי שירה זו ליוותה את העבודה היומיומית במקדש: ׳תמיד לדבר יום ביומו׳ (לז), שבמסגרתה

---

[677] , לדבריו ׳העם התעצב על כך מאוד׳ ויוספוס עצמו ניסה להשתמש בהפסקת התמיד כדי לשכנע את העם להיכנע כדי ׳לחדש את הקרבת הקורבן היומית לאלוהים׳ (מלחמות ו, 94-97). סיבת הפסקת התמיד מתוארת לפי כל כתבי היד כנובעת ב׳מחסור באנשים׳ (andron aporia). אולם חוקרים שונים תיקנו ל׳חוסר בכבשים׳ (arnon aporia) ראו תקרי, מלחמת, עמ׳ 402 הע׳ 1; אולמן, מלחמת, עמ׳ 520, הע׳ כוכבית שנייה; ספראי, תענית, עמ׳ 154.

[678] בן שחר, היסטוריה, עמ׳ 66-57. המשנה עוסקת בביטול התמיד בזמן המרד הגדול (ספראי, תענית, עמ׳ 154-153).

[679] וראו ירושלמי ברכות ד:א, ז ע״ב [עמ׳ 33] ומקבילתו בירושלמי תענית ד:ו, סח ע״ג [עמ׳ 731]).

[680] בתיאור שבקדמוניות היהודים ט 155 [עמ׳ 328] מפורש יותר כי מדובר בקורבן התמיד: ׳וציום להקריב פעמיים ביום את קרבנות העולה הנהוגים׳. גם בתיאור חנוכת המזבח שבספר עזרא (ג, ב-ז) מתוארת הקרבת העולות מיד עם הקמת המזבח ׳ואחרי כן עלת תמיד ולחדשים ולכל מועדי ה׳ המקדשים׳.

[681] אמנם ראו מנגד רפפורט מקבים א עמ׳ 78.

מועלות 'עלות לה' על מזבח העלה תמיד לבקר ולערב' (מ). פיתוח של מסורת זו יש במגילת המזמורים מקומראן (11QPs[a] טור כז), שלפיה לכל יום ויום היה שיר מיוחד המושר שהושר 'על עולת התמיד'.[682]

[682] 11QPsa טור כז שורות 5-7 [קימרון, עמ' 355]. נעם מזרחי טען שהמגילה הסתמכה על דה"י כדי לתת צביון קדום ללוח השנה השמשי דרך תיאור סדרי המקדש של דוד כפועלים לפי לוח שמשי (מזרחי, מגילת המזמורים, עמ' 194).

מסכת תמיד מכונה במסכת גופה 'סדר התמיד' (ז, ג). כינוי זה הולם את המסכת, שרובה מתאר את הפעולות השונות הקשורות להקרבת התמיד לפי סדר ביצוען. צורת ארגון זה של הלכות אינה שכיחה לא בספרות חז"ל ולא בספרות הבית השני. מצאתי רק חיבור אחד בספרות הבית השני שניתן להגדיר אותו, לאור הזיקה הכרונולוגית בין הלכותיו, כ'סדר'. חיבור זה מכונה 'כתב לוי הארמי' (The Aramaic Levi Document),[683] ועותקים ממנו נשתמרו בקומראן, בגניזה הקהירית, ובמנזר בהר אתוס.[684] 'כתב לוי' נכתב כנראה בשלהי המאה השלישית לפנה"ס או בראשית המאה השנייה לפנה"ס,[685] ככל הנראה במסגרת חוגי הכהונה שבירושלים.[686] השימוש בלוח שמשי, המקום המרכזי של הכהונה ומאפיינים נוספים, מעידים על זיקה לחוגים שיצרו את ספרי חנוך והיובלים, אך אין ב'כתב לוי' מאפיינים כיתתיים מובהקים ויצירתו קדמה כנראה

---

[683] 'כתב לוי' מוכר בעיקר בשל היותו מקור לחיבור היהודי/נוצרי המוכר ממנו, המכונה 'צוואות השבטים' (Testament of the Twelve Patriarchs מאה 2 לס'). בסוף המאה ה-19 ובמהלך המאה ה-20 נתגלו חיבורים קצרים, קדומים לצוואת השבטים, שנתפסו כ"צוואות בודדות" וביניהם כתב לוי. בשל הזיקה בין החיבורים זוהה 'כתב לוי' עם 'צוואת לוי' וכונה בידי מפרסמיו הראשונים (H. L. Pass and J. Arendzen) 'Fragment of an Aramaic Text vof the Testament of Levi' (ראו פז ואנדרזן, פרגמנט) ובעברית: 'צוואת לוי' (כך למשל במהדורת הרטום, הספרים החיצוניים, כרך א – סיפורי אגדות, עמ' 135). אמנם, למרות שברור כי בין 'צוואות השבטים' ובכלל זה 'צוואת לוי' לבין 'כתב לוי' יש יחס מסוים, הרי שהחיבור הקדום עצמו איננו מנוסח כצוואה. מיליק כינה אותו: חזון לוי (Vision of Levi) ובר אשר הציע לכנותו 'כתב לוי' (ראו אשל, קומראן, עמ' 580 ושם עמ' 581, הע' 28; קוגל, לוי הארמי, עמ' 291; וראו הביקורת של היינריך דרוונל, מאפיינים ספרותיים, עמ' 303-305). כנה ורמן, בפירושה ליובלים, מכנה את החיבור "חיבור לוי הארמי" (ורמן, היובלים, עמ' 21, וכך גם בוהק, קטע גניזה). במהדורת גרינפילד הוא מכונה the Aramaic Levi Document. להלן נשתמש בכינוי 'כתב לוי'.

[684] שני עותקים של החיבור נתגלו בסוף המאה ה-19 בגניזה הקהירית (Cambridge University Genizah Fragment T-S 16.94; Bodleian Library Genizah Fragment, MS Heb c 27 f 56) ושבעה כתבי יד (כתובים ארמית) נוספים שלו נתגלו במאה ה-20 בקומראן: 1QLevi (1Q21); 4QLevi^{a} (4Q213); 4QLevi^{b} (4Q213a); 4QLevi^{c} (4Q213b); 4QLevi^{d} (4Q214); 4QLevi^{e} (4Q214a); 4QLevi^{f} (4Q214 d). גירסה יוונית נשתמרו בכתבי יד במנזר בהר אתוס. החיבור פורסם לראשונה בשנת 1900 (פס וארנדזן, פרגמנט) וזוהה ומאז פורסם מחדש בד בבד עם גילוי קטעים חדשים השייכים לו. הפרסום הראשוני של הטקסטים הקומראניים נעשה בידי מיליק (J. T. Milik) בשנת 1955. לסקירת תהליך פרסום הקטעים השונים ראו קוגלר, מסורות לוי, עמ' 25-28; גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ' 1-6; דרוונל, מאפיינים ספרותיים, עמ' 303-305. קטע גניזה נוסף פורסם לאחרונה (תשע"א) בידי גדעון בוהק (בוהק, קטע גניזה). לחיבור יצאו מספר מהדורות. להלן אפנה למהדורה שפרסמו יונה גרינפילד, מיכאל סטון ואסתר אשל בשנת 2004, כך: גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי. מהדורה נוספת היא מהדורתו של היינריך דרוונל (להלן: דרוונל, כתב לוי). במהדורת כהנא של הספרים החיצוניים החיבור נעדר, והוא פורסם בעברית רק בנספח לכרך א של מהדורת הרטום לספרים החיצוניים (הרטום, ספרים חיצוניים, כרך א ספורי אגדה, עמ' 135-138). תרגום זה אינו מסתמך על השרידים מקומראן אלא רק על הגניזה.

[685] התאריך שלפני (terminus ante quem) מתבסס על בחנים פליאוגרפים המתארכים את הפרגמנט הקדום ביותר מקומראן לדעת גרינפילד וסטון לשלהי המאה השנייה (100-125) לפנה"ס (גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ' 19-20). חוקרים רבים התלבטו עד כמה להקדים את תיארו יצירת החיבור לפני תאריכו של פרגמנט זה. יש שהציעו להקדימו עד שלהי המאה ה4 לפנה"ס(!) אך רוב החוקרים כיום ממקמים את החיבור במהלך המאה השלישית או בראשית המאה השנייה לפנה"ס. אחת הסיבות להקדים את החיבור כמאה שנה קודם לעותק הקדום ביותר שלו שנמצא בקומראן היא ההנחה כי כתב לוי מצוטט בספר היובלים והזיהוי שהציע גרינפילד (גרינפילד, לוי, עמ' 321-322) ללוי בן יעקב המוזכר בברית דמשק (ד, 15 [מהד' קימרון, עמ' 10]) עם 'כתב לוי' (ליחס בין הציטוט שבברית דמשק למקור שבכתב לוי ראו גם אשל, ברית דמשק, שקיבל את זיהוי כתב לוי כמקור לברית דמשק אך הציע פרשנות אחרת להבדלים בין המקורות). להסתמכות של מגילת המקדש על כתב לוי ראו ורמן, קרבן עצים, עמ' 12. לסקירת השיטות על אודות התארוך ראו קוגל, לוי הארמי, עמ' 292-293; קוגלר, מסורות לוי, עמ' 134-135; דרוונל, כתב לוי, עמ' 63-74.

[686] ראו הספרות המוזכרת בהערות 682 ו684.

להתהוות הכתות.[687] במסגרת החיבור, המתאר את קורותיו של לוי בן יעקב, יש יחידה ארוכה שבה מספר לוי כיצד הוא פגש בסבו, יצחק, ולמד ממנו את 'דין כהנותא'.[688] דין זה (להלן 'יחידת ההוראות') נפתח באזהרה הנוגעת לנישואי הכוהנים (פרק ו), ועוסק בשלושה נושאים הקשורים לעבודת הכוהן ב'בית אל':[689] (1) דיני טהרה (ז, א-ג). (2) דינים הקשורים לעצי המזבח (ז, ד-ז). (3) סדר הקרבת העולה (ח, א-ו). אחר חתימת סדר העולה מופיעה רשימה ארוכה, שנשתמרה בתרגום היווני בלבד, ובה 'כתב כמויות' של העצים, השמן, המלח והלבונה שיש להביא עם כל קורבן לפי גודלו (ח, ז – ט, יח).

מיליק הציע, ורבים הלכו בעקבותיו, כי המסגרת הספרותית בעלת הטון הפדגוגי של סיפור החניכה של לוי לכהונתו משקפת את השימוש המעשי בחיבור, שלא נועד לצרכים תיאורטיים עיוניים אלא שימש בפועל לצורך הכשרת כוהנים מתלמדים לקראת עבודתם במקדש.[690] השערה זו באשר לתפקידו של החיבור כ'מדריך' לכוהנים מסבירה היטב את האופי הטכני הייחודי של

---

[687] גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ' 19-22. אשל, קומראן, עמ' 583-584. שאלת סיווגו של כתב לוי מורכבת. רוברט קוגלר טען כי החיבור עבר עריכה כיתתית, אך דבריו נדחו על ידי חוקרים אחרים (דימנט, כתבים כיתתים, עמ' 59, הע' 28; ורמן, לגלות נסתרות, עמ' 77, הע' 20). ורמן מתבססת על הצעתו של גרינפילד כי הקבוצה שחיברה את הטקסט הייתה קבוצה שפרשה ממוקד הכוח ביהודה וקשרה זאת לשאלת מקור הסמכות המוצג בספר. לטענתה: 'בשל היותו חבר בקבוצה שפרשה מעמדת כוח עורך החיבור חייב להציג כתב הרשאה שאינו תלוי במעמד חברתי, דתי או פוליטי'.

[688] פרקים ה-י במהדורת גריניפילד-סטון-אשל. יחידת ההוראות השתמרה בקטע גניזה אחד (Bodleian Library Genizah Fragment, MS Heb c. 27), בשני קטעים מקומראן (4Q213; 4Q214) ובתרגום ליוונית שנמצא באחד מכתבי היד של 'צוואות השבטים' (Mt. Athos, Monastery of Koutloumous, Cod. 39. catal. na. 3108). לפירוש היחידה ראו קוגלר, מסורות לוי, עמ' 93-111; הימלפרב, לוי הארמי; שיפמן, קורבנות (ובמיוחד עמ' 183-202); גרינפילד, כתב לוי, עמ' 41-42; דרוונל, כתב לוי, עמ' 269-280; ורמן, קרבן עצים, עמ' 12; שגיב, ויקרא, עמ' 57-58. לסקירת הקטעים שמהם שוחזרה היחידה ראו שיפמן, קורבנות, עמ' 177 הע' 1. על היקפה הגדול של היחידה ראו קוגלר, מסורות לוי, עמ' 93 הע' 115. מקבילה לפגישה בין יצחק ללוי יש בספר היובלים לא, ט-יז [עמ' 418-419]. יש לבחון את האפשרות כי היחידה ההלכתית שובצה בתוך כתב לוי והיא קדומה לו (מעין מה שטענה המפל ביחס לקדמותם של קובצי ההלכות שבברית דמשק, שלדעתה מקורם כוהני קדם-כיתתי בניגוד לקטעים העוטפים אותם (המפל, החוק של ברית דמשק, עמ' 18-20; 70-72; 187-188). לניתוח הלכות הנישואים (בהם לא אעסוק כאן) ראו הימלפרב, ממלכת כוהנים, עמ' 25-28; שיפמן, קורבנות, עמ' 178-180.

[689] המתרגם היווני הבין כי 'בית אל' פירושו מקדש (ἐν τοῖς ἁγίοισ ובמקבילה שבצוואת לוי ט 11: εἰς τὰ ἅγια). הקשרם העלילתי של ההוראות מעלה על הדעת את האפשרות לפיה הכוונה אינה למקדש אלא לעיר 'בית אל'. אפשרות זו נתמכת בכך שהביטוי מופיע בצורתו העברית 'בית אל' הזהה לשם העיר ולא בצורה הארמית המתבקשת 'בית אלהא' (עזרא ה 2, 18). הצעה זו נשקלה על ידי המהדירים שהעדיפו לתרגם temple of God (דרוונל, לוי הארמי, עמ' 127-128) או sanctuary (גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ' 79; 162) יהושע שוורץ טען כי לא ייתכן שהפסוק שלנו מתייחס לבית אל העיר, משום שבשלב זה של הסיפור לוי כבר עזב את בית אל והדרכתו נעשית בחברון (צוואת לוי ט 5 ראו שוורץ, בית אל, עמ' 68 הערה 17). טענתו לא הכרחית ראשית שהרי אין קושי לומר כי יצחק מתייחס לביקור חוזר של לוי בבית אל. אני חושב שהאפשרות לפיה מדובר ב'בית אל' העיר עדיפה גם משום שבבית אל, המכונה 'בית אלוהים' (בראשית כח 17), לוי אכן הקריב קורבנות (כתב לוי ה 4) ומשום שכך יש התאמה בין ציוויו של יצחק ללוי לרחוץ קודם לכניסתו לעיר לבין ציווי יעקב למשפחתו לרחוץ ולהחליף בגדים קודם לעליה לבית אל (בראשית לה 1)! אפשר אף להציע כי בעיני רוחו של מחבר כתב לוי בבית אל עמד מקדש של ממש שהרי בסיפור המקראי יעקב התחייב לבנות במקום אבן המצבה שבבית אל 'בית אלהים' (בראשית כח 22; וראו התרגום הניאופטי: 'ואבנא הדא די שוית קיימא <u>יהווי בית מקדשיא</u> לשמה דייי'. ובפסוודו יונתן: 'ואבנא הדא דשויתי קמא <u>תהי מסדרא בבי מוקדשא</u> דייי'. וראו עוד ווסטרמן, בראשית, עמ' 459). ספר בראשית אמנם לא מזכיר בנייה בפועל של מקדש בבית אל אלא מזבח בלבד (בראשית יב 8; יג 4; 1QapGen 21:1; בראשית לה 1 – 8) וביובלים ישנה 'אגדת פולחן שלילית' לפיה המלאך אסר במפורש על בניית מקדש בבית אל אך מסורת זו ייחודית ליובלים ואפשר שהיא באה להתפלמס עם מסורות אחרות.

[690] מיליק – דברים שבעל פה. מצוטט אצל קוגלר, מסורות לוי, עמ' 109, הע' 170; גרינפילד-סטון-אשל, לוי הארמי, עמ' 157. הימלפרב העירה שיש להניח כי בשל גודלו של המקדש והיקף המערכת הבירוקרטית שסבבה אותו הכשרת הכוהנים לא נעשתה במסגרת משפחתית ממש, כמתואר ב'כתב לוי', אלא במסגרת ממוסדת (הימלפרב, ממלכת כוהנים, עמ' 47). היינריך דרוונל שעסק הרבה בהיבטים הפדגוגיים של החיבור עמד על המקבילות שבין החישובים המתמטיים המופיעים בחיבור לטקסטים בבליים מקבילים. לדעתו טקסטים אלו נועדו להנחיל ידע מתמטי הנצרך לכוהנים לעבודתם (דרוונל, לוי הארמי, עמ' 76-85; הנ"ל, חינוך כוהני עמ' 550; הנ"ל, מאפיינים ספרותיים, עמ' 310).

כמה מההוראות שבכתב לוי, שלרמת הפירוט שלהן אין מקבילה בספרות בית שני או אצל חז״ל וקל להסבירן כנובעות מההקשר המעשי של החיבור.[691] קל גם להבין את השימוש בדמותו הספרותית של לוי – אבי שבט הכוהנים – לצורך ציור דמותו של הכוהן האידיאלי המקבל את הוראות הכהונה ומיישמן.[692] סיווגו של כתב לוי כ׳מדריך׳ עולה בקנה אחד גם עם השזירה של הלכות הנוגעות לכוהנים (כגון הלכות טהרה) יחד עם הלכות הנוגעות לקורבן (כגון דיני סדר האיברים). נושאים אלו נידונים בדרך כלל בנפרד בספרות הבית השני וניתן להבין את צירופם יחד על רקע אופיו הפרגמטי והפדגוגי של החיבור, שהעיקרון העריכתי שלו אינו תימטי (׳קורבנות׳ או ׳טהרה׳) או פרשני אלא ריטואלי.[693] לשון אחר, כיון שהנמען של החיבור הוא הכוהן הניגש לעבודתו, הרי ההלכות הממוענות אליו אינן מנוסחות באופן אבסטרקטי אלא, כדברי כנה ורמן, לפי סדר ביצוען ובגוף ראשון, כאילו הכותב ׳רואה בעיני רוחו את המתרחש במקדש׳.[694]

---

[691] מלבד עצם העיסוק בכמויות העצים והמלח, שהוא חסר תקדים, גם רמת הפירוט של גיל בעל החיים ובניית לוח הקורבנות כולו לפי גודל בעלי החיים היא חסרת תקדים. ראו הולטגרד, קורבן עולה, עמ׳ 86 ; אשל, לוי הארמי, עמ׳ 87.
העיסוק הנרחב בכמות המלח והעצים הנדרש לכל קורבן הוא כאמור חסר תקדים אם כי חשיבותו המעשית לכהן המבקש למלוח את איברי הבהמות השונות ולהקריב אותם ברור.

[692] דרוונל עמד במאמריו השונים על ההיבטים החינוכיים השונים המשתקפים בטקסט, וביניהם עיצובו של לוי כ׳פרח כהונה׳, זיקת החיבור אל חיבורי הדרכה כוהניים בבליים ועוד ראו דרוונל, חינוך כוהני, עמ׳ 550 ; הנ״ל, כתב לוי, עמ׳ 79 ; הנ״ל, מאפיינים ספרותיים, עמ׳ 310 ; הוא נשען בין השאר על הכינוי החוזר ׳בני׳ (τέκνον μου) (ראו בין השאר 6, א ; שם, ב ; ג ; ועוד. וראו דרוונל, מאפיינים ספרותיים, עמ׳ 310) לקטעי הדרכה המופיעים בספרות החכמה. על לוי כ׳אבי הכהונה׳ בספרות בית שני ראו גם ספר, ההנהגה הכוהנית, עמ׳ 192-197 ; קוגלר, מסורות לוי, עמ׳ 2-3 ; גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ׳ 35-38.

[693] באופני העריכה של קובצי ההלכה שבספרות קומראן עסק אהרן שמש סיווג את צורות העריכה של הטקסטים ההלכתיים שבקומראן. לצד הקבצים המאורגנים סביב נושא אחד ברור (כגון הקבצים העוסקים בטהרות [4Q274] ו׳מדרש ספר מושה׳ [4Q274] העוסק בצרעת הבית ועוד), יש קבצים אקלקטיים למראית עין, אך כפי שהוא חשף, חלק מקובצי הוראות אלו, על אף ניסוחם בשפה עצמאית המנותקת מהמקרא, בנויים למעשה לפי סדר פסוקי המקרא ומבחינה זו אפשר לכנות את אופן עריכתם כמדרשי-פרשני. כך למשל הראה שמש כיצד 4Q251 (׳הלכה׳) בנויה לפי סדר הפסוקים שבקובצי החוקים של ספר הברית (ראו ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ׳ 32-43). לענייננו אפשר להבחין בנקל כיצד נושאים המופיעים בכתב לוי ברצף אחד מופיעים במקורות קומראניים מאוחרים יותר כל אחד בהקשרו הנושאי. מגילת המקדש עוסקת בדיני קורבנות בלוח המועדים בטורים יג-כט ובענייני טהרה בטורים נה-נז. כל נושא קובע מקום לעצמו ונידון מתוך הקשר עצמאי (וייתכן אף שמדובר במקורות נבדלים. ראו הספרות על התהוותה של מגילת המקדש אצל י׳ ברזלי, מגילת המקדש, עמ׳ 59-63). ברית דמשק עוסקת בטהרת הכוהן ובאיסור לעבוד בטומאה בקובץ חוקי הברית, ובמקומות אחרים בדיני קורבנות, נדרים ושבועות. כפי שכתב שמש ההלכות בחיבור מאורגנות לפי חלוקה נושאית (הנ״ל, שם, עמ׳ 27). אזכור דינים הנוגעים לכוהן עם דיני קורבן נמצאים במקום שבו התורה עצמה שזרה את שני הנושאים (כמו ב4Q276 שמתארת את שריפת הפרה ומתייחסת ללבישת הבגדים המוזכרת בתורה אך לא לדינים אחרים הנוגעים לכוהן). לדוגמה, מגילת המקדש לד 6-14 הכולל מרכיבים רבים המופיעים הן בכתב לוי והן בתמיד כגון הפשט הקורבן, זריקת דמו, המלחת האיברים והקטרתם והקטרת הנסך. מבחינת תוכן הטקסט אפשר להגדירו כ׳סדר עבודה׳ שהרי הוא כולל את המרכיבים העיקריים של העבודה המובאים לפי סדרם. אכן העבודות השונות לא רק מובאות לפי סדרן אלא לעיתים מדגיש המחבר את הזיקה הכרונולוגית ביניהן כגון שם, 6-7 ׳ואוסרים את קרני הפרים אל הטבעות ו[ ] בטבעות אחר יהיו טובחים אותמה ויהיו כונסים את [כול הדם] במזרקות וזורקים אותו׳. אמנם דמיון זה מדגיש את האלמנט החסר במגילת המקדש והוא ההתייחסות לדינים הקשורים לכוהן המקריב, מרכיב דומיננטי בכתב לוי ובתמיד. מגילת המקדש מעוניינת בשכתוב של ׳חוק הקורבן׳ ולא בהדרכת הכוהן ומפני זה היא עסוקה רק בדינים הנוגעים לקורבן.

[694] ורמן, ספר היובלים, עמ׳ 24- 25. ורמן עמדה על ההבדל שבין כתב לוי, השוזר את ההלכות לפי סדרן, לבין היובלים (כא), המצטט את כתב לוי ונשען עליו, אך מבחין בין ההלכות הנוגעות לקורבן (ז-יד) להלכות הנוגעות לטהרת הכוהן (טו-יז). הלכות הקורבנות נחתמות במילים ׳שמור את המצוה הזאת ועשה אותה בני למען תישר בכול מעשיך׳ (טו) והלכות טהרה פותחות נושא חדש (טז) (ראו ורמן, ספר היובלים, עמ׳ 334 ; וגם הנ״ל, שם, עמ׳ 21- 25 ; הנ״ל, מאורעות המבול, עמ׳ 200-201). יש לשים לב לכך שעירוב הלכות הקרבה והלכות טהרה במסגרת עיסוק בהקרבת העולה מזכיר את האופן שבו התורה עוסקת בהקרבת העולה בויקרא פרק ו, הממוען אל הכוהנים (׳צו את אהרן ואת בניו לאמר׳) וממילא כולל הן את דיני הקורבן והן דינים הנוגעים לכוהנים, כגון ההתייחסות ללבישת הבגדים (ו, ג-ד), ושונה מפרק א העוסק בתורת עולת היחיד וממוען אל העם (׳דבר אל בני ישראל׳ א, ב) ולכן כולל דינים הנוגעים להקרבה בלבד. לא אוכל להתייחס כאן לשאלה ההיסטורית והספרותית של הנמען של פרק א לעומת הנעמן של פרק ו בויקרא, אך ראו הצעתו של ברוך לוין, טקסטים תיאוריים, ומנגד התנגדותו של וואט, ריטואל ורטוריקה ותגובתו של לויכטר, ויקרא 1-16.

לפי הפרשנות המקובלת, הקורבן שבו עוסקת היחידה הוא עולת יחיד הבאה מן הבקר,[695] והמחבר מסתמך על פרשיית עולת הבוקר (ויקרא א, ג-ט). הבחירה בקורבן מסוג מסוים נדמית כבחירה אקראית והזכרת פרטים מסוימים מהלכות טהרה לפניה ואחריה אף היא נדמית כתצוגה חלקית ביותר של דיני כהונה. רוברט קוגלר ראה בכך ראיה לשיטתו כי אין לפנינו 'מדריך' אלא טקסט פולמוסי כנגד הכהונה בירושלים, ולצורך ויכוח ועימות אין צורך לכלול היקף רחב של הלכות אלא מספיקות מספר דוגמאות שבהן ההלכה שבה דוגל הכותב שונה ומחמירה מההלכה הנוהגת במקדש.[696] קוגלר וחוקרים אחרים ראו ביחידה קובץ הלכות שאין קשר מיוחד בין חלקיו השונים פרט לכך שכולם קשורים לכוהנים, מעין אוסף הוראות שסדרו הוא חסר משמעות.[697] אמנם, מרתה הימלפרב וכנה ורמן העירו בצדק כי הטקסט אינו מהווה רצף אקראי של הלכות ובוודאי לא הלכות פולמוסיות, אלא לפנינו הלכות המתמקדות בפרוצדורה של מעשה ההקרבה.[698] בעקבות ורמן אני מבקש, בדברים שלהלן, להציע פירוש חדש שלפיו מכלול ההלכות העוסקות בטהרה, בעצי המזבח ובהקרבת הקורבן מתארות למעשה את סדר העבודה היומיומי של המקדש מדי בוקר, והוא כולל את הכניסה להיכל, את לבישת הבגדים, את הבערת האש על המזבח ואת הקרבת העולה. לדעתי, ה'עולה' שבה עוסק המחבר אינה עולת יחיד הבאה מן הבקר, כפי שהוצע עד כה, אלא עולת התמיד. לאור זאת אציע גם קריאה חדשה של דיני הטהרה, שלפיה לא מדובר בהוראות מובחנות העוסקות במצבים שונים במקדש, אלא ברצף ריטואלי, שבו כל פעולה אחוזה בחבירתה בקשר כרונולוגי ובהצטרפותן יחד הן מייצרות את 'סדר העבודה' הקבוע שלפיו הכוהן צריך לפעול במקדש מדי יום. קריאה זו משלימה את האפיון של יחידת ההוראות לכוהנים שבכתב לוי כמייצגת ספרות הדרכה מקדשית,. שהרי חניך שנזקק ללימוד הלכות קורבנות לצורך עבודתו הממשית במקדש אינו זקוק לעיון מופשט בהלכות אלא לסדר ריטואלי פרקטי שאותו הוא אמור לבצע. הגיוני שחיבור הדרכתי מעין זה יעסוק בעבודה היומיומית של הכוהנים במקדש וידריך אותם בשגרת מעשיהם.

[695] קוגלר, מסורות לוי, עמ' 105; שיפמן, קורבנות, עמ' 187-188 (תפיסתו מעט מורכבת יותר. לדעתו היחידה משתמשת בדינים מעולת התמיד ומחילה אותם על עולת היחיד וראו להלן); דרוונל, כתב לוי עמ' 275; הנ"ל, מאפיינים ספרותיים, עמ' 310-311; שגיב, ויקרא, עמ' 57-58.

[696] קוגלר ראה בכתב לוי כתב פולמוסי כנגד הכוהנים בני זמנו של המחבר, העושה שימוש בדמותו האידילית של לוי כדי לבקר את הכהונה הקיימת. ראו קוגלר, מסורות לוי, עמ', עמ' 108-110. את עמדתו אימץ בוקוצ'יני, היפותיזה, עמ' 78.

[697] 'מגוון הוראות לכוהנים' אשל, קומראן, עמ' 582; גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ' 157; דרוונל, חינוך כוהני, עמ' 549; 'הנחיה כללית להקרבת קרבנות' קנדי-הראל, יום הכיפורים, עמ' 254; 'קובץ הלכות העוסק בשחיטה והקטרה במקדש', שמש וורמן, לגלות נסתרות, עמ' 77.

[698] הימלפרב, קורבנות, עמ' 61-64; הנ"ל, כהן וסופר, עמ' 46-47; וראו גם דרוונל, לוי הארמי, עמ' 254-255.

4.4.3.1 יחידת ההוראות לכוהנים בכתב לוי הארמי

להלן מצוטטת יחידת ההוראות מתוך מהדורתם של גרינפילד סטון ואשל.[699] בסעיף הראשון אעסוק בהלכות הטהרה ואראה כי מדובר ברצף ריטואלי של היטהרות ולא בהוראות המתייחסות לזמנים מובחנים. בסעיף השני אציע כי סדר ההקרבה מתייחס לקורבן התמיד ולא לעולת יחיד. לאור זיהויו של כתב לוי כטקסט קדום העוסק ב'סדר התמיד' אשווה את ההלכות המופיעות בו ואת הדפוסים הספרותיים שבהם הן מובעות למסכת תמיד.

> (ז, א) וכדי תהוי קאים למיעל לבית אל הוי סחי במיא ובאדין תהוי לביש לבוש כהנותא (ז, ב) וכדי תהוי לביש הוי תאיב תוב ורחיע ידיך ורגליך עד דלא תקרב למדבחא כל דנה (ז, ג) וכדי תהוי נסב להקרבה כל די חזה להנסקה למדבחה הוי עוד תאב ורחע ידיך ורגליך (ז, ד) ומהקריב אעין מהצלחין ובקר אינון לקודמין מן תולעא ובאדין הסק אינון ארי כדנה חזיתי לאברהם אבי מיזדהר (ז, ה) מן כל תריעשר מיני אעין אמר לי די חזין להסקה מינהון למדבחה די ריח תננהון בשים סליק (ז, ו) ואלין אינון שמהתהון ארזא ודפרנא וסגדא ואטולא ושוחא ואדונא ברותא ותאנתא ואע משחא ערא והדסה ואעי דקתא (ז, ז) אלין אינון די אמר לי די חזין להסקה מנהון ל[ת]חות עלתא על מדבחא (ח, א) וכדי הנסקת מן אעי אלין על מדבחא ונורא ישרא להדלקא בהון והא באדין תשרא למזרק דמא על כותלי מדבחה (ח, ב) ועוד רחע ידיך ורגליך מן דמא ושרי להנסקה אבריה מליחי (ח, ג) <ראשא> הוי מהנסק לקדמין ועלוהי חפי תרבא ולא יתחזה לה דם נ<כס>ת תורא (ח, ד) ובתרוהי צוארה ובתר צוארה ידוהי ובתר ידוהי ניעא עם כן דפנא ובתר ידיא ירכאתא עם שדרת חרצא ובתר ירכאתא רגלין רחיען עם קרביא (ח, ה) וכולהון מליחין במלח כדי חזה להון כמסתהון (ח, ו) ובתר דנה נישפא בליל במשחא ובתר כולא חמר נסך והקטיר עליהון לבונה ויהוון כן

[699] התרגום היחיד לעברית של טקסט זה נעשה במהדורת הרטום, שתרגם לפי קטעי גניזה בלבד. להלן נסתמך כמובן על הטקסט המקורי, אך לנוחות הקורא מועתק כאן תרגומו של הרטום: 'וכאשר תגש להקריב כל אשר ראוי להעלות למזבח שוב רחץ ידיך ורגליך (כב) והקרב עצים בקועים ובדק אותם בראשונה מן התולעים ואחרי כן העלה אותם כי כן ראיתי את אברהם אבי נזהר (כג) מכל שנים עשר מיני עצים אמר לי כי הם ראויים להבעיר מהם את המזבח אשר ריח עשנם עולה בריח ניחוח (כד) ואלה שמותם: ארז דפנה ושקד ואשוח ושטה וארן, ברוש ותאנה ועץ שמן והדס ועצי... (כה) אלה הם אשר אמר לי כי ראויים להבעיר מהם תחת העולה על המזבח וכאשר תבעיר מן העצים האלה על המזבח ותחל האש לבער בהם אז החל לזרק הדם על קיר המזבח (כו) ושוב רחץ ידיך ורגליך מן הדם והחל להקריב אבריו מלוחים (כז) והקרב את הראש בראשונה ועליו הצג החלב ולא יראה לו דם הקרבת הפר (כח) ואחריו את צוארו ואחרי צוארו ידיו ואחרי ידיו החזה עם הצלעות ואחרי הידים הירכים עם עמוד המתנים ואחרי הירכים הרגלים רחוצות עם הקרבים (כט) כלם מלוחים במלח כראוי להם לפי הצרך (ל) ואחריהם סלת בלולה בשמן ואחרי הכל נסך יין והקטר עליהם לבונה ויהיו כל מעשיך בסדר וכל קרבנותיך לרצון לריח ניחוח לפני אל עליון (לא) וכל אשר תעשה בסדר עשה, במדה ובמשקל ולא ישאר דבר בלתי ראוי ואל תחסר מן החשבון הראוי והעצים הראויים להקריב לכל אשר יעלה למזבח (לב) לשור גדול... (הרטום, הספרים החיצוניים, כרך א – סיפורי אגדה, עמ' 137-138).

עובדיך בסרך וכל קורבניך [לרע]וא לריח ניחוח קודם אל עליון (כתב לוי, ז א – ט, א [עמ', עמ' 78-84])

4.4.3.2 סדר טבילה ולא דיני הטבילה

דיני הטהרה (ז, א-ג) כוללים שלוש הוראות הנוגעות לחובת רחיצה של כוהן: אחת בזיקה לכניסתו לבית אלוהים (ז, א), השנייה בזיקה ללבישת הבגדים (ז, ב) והשלישית בזיקה להקרבה על גבי המזבח (ז, ג). קיים פער בין חובת הטהרה שבכתב לוי (ז, א-ג) לחובת הטהרה של הכוהנים המשרתים במשכן, כפי שהיא מתוארת בשמות (ל, 18-21). לפי הציווי בתורה יש שתי חובות רחיצה:[700]

(1) 'בְּבֹאָם אֶל-אֹהֶל מוֹעֵד יִרְחֲצוּ-מַיִם וְלֹא יָמֻתוּ'

(2) 'בְגִשְׁתָּם אֶל-הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לה' וְרָחֲצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמֻתוּ'.

ואילו לפי ההוראות שבכתב לוי יש כאמור לעיל, שלוש חובות רחיצה. קוגלר והימלפרב ראו בחיוב השלישי 'תוספת'. לפי קוגלר תוספת זו היא עדות למגמתו הפולמוסית של כתב לוי, המבקש להציב אלטרנטיבה מחמירה להלכות כהונה שבתורה.[701] ואילו לפי הימלפרב יש לראות בהרחבת חובת הטהרה שיקוף היסטורי של הפרקטיקה שנהגה במקדש ולא פולמוס עם ההלכה הנוהגת במקדש.[702] אמנם אין צורך לטעון כי 'כתב לוי' מרחיב את דיני הטהרה המקראיים, שהרי גרינפילד וסטון כבר העירו כי 'כתב לוי' משתמש בשני מונחים שונים הנוגעים לטהרת הגוף: הפעולה הראשונה מתוארת במילים 'סחי במיא' והשתיים האחרות במילים 'רחיע ידיך ורגליך'. גיוון זה נשמר גם בנוסח היווני שמתרגם 'סחי' כ'λοῦσον' ו'רחיע' כ'νιψον'.[703] אם כן,

---

[700] חובת רחיצה כפולה מופיעה גם במסגרת תיאור הצבת הכיור שבשמות מ, 31 - 32: 'וְרָחֲצוּ מִמֶּנּוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת־יְדֵיהֶם וְאֶת־רַגְלֵיהֶם. בְּבֹאָם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וּבְקָרְבָתָם אֶל־הַמִּזְבֵּחַ יִרְחָצוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת־מֹשֶׁה'. (וראו דורהאם, שמות, עמ' 404-405; פרופ, שמות, עמ' 480 – 481; קוגלר, מסורות לוי, עמ' 103-104).

[701] קוגלר, מסורות לוי, עמ' 103, 109.

[702] הימלפרב, קורבנות, עמ' 64; וגם דרוונל, לוי הארמי, עמ' 84. יש להדגיש כי על אף שהימלפרב וקוגלר צודקים בכך שחלק מן הרחיצות המוזכרות בכתב לוי אינן מוזכרות במקרא הרי אין הדבר כך בנוגע לפעולות הטהרה הראשונות. הרחיצה הראשונה, של הגוף כולו, אפשר שמתבססת על האמור בויקרא טז, 4 (ראו להלן). והעובדה שאחריה מוזכרות שתי פעולות טהרה של הידיים והרגליים תואמת מבחינה מספרית את שתי חובות הרחיצה שבשמות (ל, 18 - 21). יש כאן סדר הגיוני: תחילה טובל הכוהן את כל גופו, כאמור בויקרא טז, 4 ('ורחץ את בשרו'), כדי להיכנס למקדש. אחר הוא לובש את בגדיו (כאמור שם). עתה, כשהוא נכנס לבוש בגדים למקדש, הוא צריך לרחוץ שוב את ידיו ורגליו (כאמור בשמות ל) בבואו לאוהל מועד, וכשהוא ניגש להקריב בפועל הרי הוא (כאמור בשמות ל) נדרש לרחוץ את ידיו ורגליו בשנית. איני מבקש לקבוע מסמרות בנוגע לאופן הפרשנות המשתקף בכתב לוי הן משום שאפשר שמקורן של ההוראות לאו דווקא בפרשנות מקראית והן משום שאפשר לקשור את החיבור למקרא בדרכים נוספות (ראו להלן) אלא רק לציין היכן המחבר באופן מובהק חורג מההוראות שבמקרא והיכן לא.

[703] לשימוש ב'סחי' לתיאור טבילת הגוף ראו המובאות אצל סוקולוף, ארמית ארצישראלית, עמ' 372; גרינפילד וסטון, הערות עמ' 221. אמנם יש לשים לב כי הבחנה זו אינה מוכיחה שמחבר לוי הארמי הבחין בין רחיצה (affusion) לטבילה (immersion). ההיטהרות באמצעות מים מתוארת במקרא בשורש ר-ח-ץ וקשה לקבוע האם מדובר על עירוי מים או טבילת הגוף (ראו מילגרום, ויקרא 1 – 16, עמ' 928; קדרי, מילון, עמ' 1002). מסתבר כי הזיהוי המסורתי שלפיו 'כל מקום שנאמר בתורה: רחיצת בשר... אינו אלא טבילת כל הגוף במקוה' (כלשון הרמב"ם, משנה תורה, הלכות מקוואות א, ב, וראו ספרא, אמור, פרשה ד, פרק ב) נעשה כבר בהלכה הקומראנית, שבה רחץ נתפרש כטבל (ראו ברית דמשק י 10- 13. וראו שמש, טומאת זב, עמ' 523 ושם ספרות נוספת). קשה לדעת

כתב לוי כולל הוראה אחת לרחוץ את הגוף כולו (ז, א) ושתי הוראות המתייחסות לרחיצת הידיים והרגליים, בדומה לציווי שבשמות. לאור זאת הציע לורנס שיפמן כי חובת הטהרה הראשונה (ז, א), העוסקת ברחיצת הגוף כולו, מתבססת על ויקרא טז, 4, שם נאמר כי עוד לפני לבישת הבגדים וכחלק מהכניסה למקדש צריך הכוהן לרחוץ את <u>בשרו</u> במים (ולא רק את ידיו ורגליו),[704] ושני הציוויים הנוגעים לרחיצת הידיים והרגליים מתבססים על ההוראה הכפולה שבשמות (ל 21-18).[705] אולם בניגוד לתורה, הקושרת את הרחיצה הראשונה לכניסה לאוהל מועד ואת השנייה לקרבה למזבח, שתי הרחיצות המוזכרות בכתב לוי מוזכרות בזיקה לקרבה למזבח. כדי לבאר כפילות זו הבחינו קוגלר ושיפמן בין קִרבה למזבח באופן כללי דהיינו גם ללא קורבן (פסוק ב) לבין קִרבה לצורך הקרבת קורבן (פסוק ג)[706]:

(ז, ב) וכדי תהוי לביש הוי תאיב תוב ורחיע ידיך ורגליך <u>עד דלא תקרב למדבחא כל דנה</u>

(ז,ג) <u>וכדי תהוי נסב להקרבה</u> כל די חזה להנסקה למדבחה הוי עוד תאב ורחע ידיך ורגליך

[תרגום: [ז 1) וכאשר תעמוד להיכנס לבית אל תרחץ במים ותלבש בגדי הכהונה (ז 2) וכאשר תהיה לבוש תחזור שוב ורחץ ידיך ורגליך לפני שתקריב למזבח כל זה (ז 3) וכאשר תהיה מוכן להקריב כל מה שראוי לעלות על המזבח הוי עוד שוב רוחץ ידיך ורגלך)

פירוש זה מתבסס על תרגומו של גרינפילד לפסוק ב', שלפיו הפועל 'תקרב' הוא פועל עומד (intransitive) המתייחס לאדם הקרב ולא לקורבן, ולפיכך ה'ל' במילה 'למדבחא' הוראתה 'אל המזבח' והמילים 'כל דנה' משמשות כתואר הפועל ומתארות את אופן קרבת הכוהן למזבח (at

מהו מקורו של זיהוי זה והאם יש לפרש את כתב לוי לאורו. 'סחי' הארמי ותרגומו היווני λούου לא מוגבלים לטבילה (לידל סקוט, מילון, 1062-1061). תרגום השבעים תרגם לרוב 'ורחץ במים': καὶ λούσεται ὕδατι [='וירחץ עצמו במים'] ועבור רחיצת הידיים והרגליים (שמות ל 20) השתמש בνίπτου (νίψονται) וכמותו גם יוספוס (קדמוניות ח 87). שאלת תרגום רחץ לטבל קשורה בתיארוכם של המקוואות הקדומים, וראו על כך הדיון אצל אדלר, ארכיאולוגיה של הטהרה.

[704] פרשנות זו מתבססת, כפי שהעיר שיפמן (קורבנות, עמ' 182), על ההנחה כי החוק בויקרא טז, 4 לא ייחודי ליום הכיפורים ויש לראות בו הוראה כללית הנוהגת בכל הקרבה ושרות במקדש. לפי קריאה זו יש לדחות את הערתו של הולטגרד (קרבן עולה, עמ' 88) כי חובת הרחיצה המלאה של הגוף לפני הכניסה למקדש נהגה רק מהתקופה ההלניסטית. ההלכה שלפיה יש לטבול את הגוף כולו בטרם כניסה להיכל מופיעה בספרות התנאית (אלבק, משנה, מועד, עמ' 467) הן במסגרת תיאור הכוהן הטובל קודם לכניסתו לעזרה בתמיד (א, ב) הן ככלל ביומא (ג, ג): 'אין אדם נכנס <u>לעזרה לעבודה</u> אפלו טהור, עד שיטבול'. המשנה מציינת שני יעדים לכניסת האדם: 'לעזרה' ו'לעבודה', כך שעולה השאלה מהו הגורם המחייב את הטבילה – עצם הכניסה לעזרה או הכניסה לצורך העבודה. שאלה זו תלויה בגירסאות השונות של המשנה 'לעזרה **ו**לעבודה', 'לעזרה לעבודה', 'לעזרה' בלא 'לעבודה' או 'לעזרה לעבוד'. לבירור הנוסח ראו דיונו של אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 463-461), שהעדיף לקרוא את 'לעבודה' כתיאור תכלית הכניסה ולא כתיאור מובחן (אם כי עמד על מקורו של הנוסח החלופי ראו שם). ההלכה שלפיה יש לקדש ידיים ורגליים בטרם הטיפול באש המזבח מופיעה גם היא בתמיד א, ד כאזהרה הניתנת מפי 'אחיו הכוהנים' של הכוהן התורם את הדשן (ראו שם).

[705] שיפמן, קורבנות, עמ' 182 -183. יש להעיר כי יש ממד ספקולטיבי בזיהוי ההוראות שבכתב לוי עם תקדימן המקראי. אף שכתב לוי נשען ומסתמך על הוראות ההקרבה שבתורה, ברור כי חלק מהצווים שלו מגיעים ממקור שונה (גרסיה-מרטינז, קאנוניזציה, עמ' 546). הדברים אמורים במיוחד כלפי דין העצים, שאין לו מקור ברור במקרא וכתב לוי תולה אותו במפורש במקור סמכות אלטרנטיבי - מנהגו של אברהם בעקדה ('כדנה חזיתי לאברהם אבי מיזדהר' ז, ד). גם ציוויי הטהרה שבפרק י, 5-10 נתלים במפורש בהוראת אברהם ליצחק (י, ג). כתב לוי לא רק נשען על מסורות כלליות המיוחסות לאבות אלא מציין בייחוד להוראות המופיעות בספרו של נח (י, 10) (וראו דבריו של קוגלר, מסורות לוי, עמ' 110-108 בנוגע ליחס בין חוקי הכהונה שבמקרא לכתב לוי, ודבריה של ורמן [ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 78-77] על שאלת מקור הסמכות בכתב לוי).

[706] ראו קוגלר, מסורות לוי, עמ' 99; שיפמן, קורבנות, עמ' 183.

(all) כפי שתרגם גרינפילד: 'before **you approach** the alter at all' (בעברית: תִקרַב).[707] אבל את הפועל 'תקרב' אפשר להבין גם כפועל יוצא בבניין פַּעֵל או הַפְעֵל (בעברית: תַּקְרֵב) שהוראתו 'להקריב' (to sacrifice או to offer), כך שהלמ"ד במילה למדבחא הוראתה 'על', והתיבות 'כל דנה' הן מושא ישיר של הפועל תַּקְרֵב (to sacrifice או to offer) ומושאו הוא 'כל דנה' דהיינו כל מה שיוקרב על המזבח, כפי שכבר תרגם צ'ארלס: 'befor thou offer **anything** on the alter'.[708]

ברור כי בדרך זו הבין המתרגם היווני הקדמון שתרגם: 'πρὸ τοῦ εγγίσαι πρὸς τὸν βωμὸν...'

'προσενέγκαι ὁλοκάρπωσιν', שלפי תרגומו 'תקרב' הוא פועל יוצא (προσενέγκαι - תקריב), שמושאו ה'עולה' (ὁλοκάρπωσιν), ולפיכך ההוראה ברורה – הכוהן נדרש לרחוץ את ידיו ורגליו לפני <u>הקרבת העולה</u> ולא לפני הקירבה אל המזבח. תרגומו של צ'ארלס מתאים לנוסח היווני ונראה שהוא עדיף גם כתרגום לנוסח הארמי, שהרי כפי שהעיר דרוונל, קל לתרגם 'כל דנה' כמתייחס למכלול הקורבנות המועלים על המזבח וקשה להולמו כתיאור אופן קרבתו של הכוהן.[709] אני סבור כי גם ההקשר המקראי של ציוויי הטהרה תומכים בתרגומו של צ'ארלס, שהרי בשמות (ל, 21) מתוארת רק קִרבה לצורך הקרבה: 'לשרת <u>להקטיר</u> אשה לה''.[710] אך חשוב

---

[707] ראו גרינפילד, כתב לוי, עמ' 79. קוגלר תרגם בעקבות גרינפלד באותו האופן (הנ"ל, כתב לוי, עמ' 96) והוסיף מספר נימוקים לעדיפות תרגום זה על זה של צ'ארלס (שם, עמ' 99).

[708] צ'ארלס, הספרים החיצוניים, כרך ב, עמ' 364. בעזרא (ז 17) מופיע השורש קר"ב בבניין פַּעֵל במובן של הקרבת קורבן: "כָּל קֳבֵל דְּנָה אָסְפַּרְנָא תִקְנֵא בְּכַסְפָּא דְנָה, תּוֹרִין דִּכְרִין אִמְּרִין וּמִנְחָתְהוֹן וְנִסְכֵּיהוֹן **וּתְקָרֵב** הִמּוֹ עַל מַדְבְּחָה דִּי בֵּית אֱלָהֲכֹם דִּי בִירוּשְׁלֶם". בסורית אחת המשמעויות של קר"ב בבניין פַּעֵל היא להקריב (to perform a sacrifice) ראו סוקולוף, סורית, עמ' 1400 סעיף 5. בפפירוס שנמצא ביב (קאולי 30, שורה 25) משנת 407 לפנה"ס כתוב 'ועלותא י(ה)קרבון על מדבחאז זי יהו אלהא בשמך' (='ואת העולה יקריבו על מזבח האל בשמך') האות ה"א נמחקה על ידי הסופר ומעליה נכתבה 'יק' (ראו פורטן וירדני, תעודות ארמיות, כרך א, עמ' 70-68). נראה כי הסופר חשב בהתחלה לכתוב 'יהקרבון' בבניין הַפְעֵל ותוך כדי כתיבה מחק את הה"א כדי לכתוב 'יקרבון' בבניין פַּעֵל. חילוף זה מעיד, כפי שהעיר מוראוקה, על הטשטוש שבין בניין פַּעֵל להַפְעֵל בשורש קר"ב (מוראוקה, דקדוק ארמית מצרית, עמ' 190). לשימושים דומים בקר"ב ראו (פורטן ולונד, תעודות ארמיות, עמ' 278) לפי המילון של קוק המתייחס לארמית של קומראן קר"ב במובן של to sacrifice נמצא רק בבניין הָפְעֵל ולא בפַּעֵל (קוק, ארמית קומראנית, עמ' 211). לענייננו לא חשוב להכריע אם מדובר בפַּעֵל או בהפעל שהרי לפי שתי הקריאות הללו ההוראה היא לרחוץ לפני הקרבת קורבן ולא לפני קִרבה בעלמא. כאמור לפי הקריאה המוצעת כאן אפשר היה לצפות לשימוש ב'על' ולא ב'ל' כמו בפפירוס המקדש שצוטט בראשית ההערה 'יקרבון <u>על</u> מדבחא' אבל אין קושי לפרש את הלמ"ד כאן לא כלמ"ד הכיוון אלא כמשלים פועלי (מושא עקיף או תיאור מקום) כפי שמוכח מהפסוק הבא בכתב לוי: 'כל די חזה להנסקה למדבחה'. (וראו דרוונל, לוי הארמי, עמ' 128). אציין עוד כי אכן שימוש בשורש קר"ב בבנין פַּעֵל במשמעות של to sacrifice מופיע בכתב לוי: 'וקרבית כל קרבנוהי' (ה 4) דהיינו הקרבתי את כל הקורבנות. (הקריאה על פי נוסח הגניזה והיא נראת לי וודאית למדי גם בנוסח הקומראני. בדוחק אפשר להציע קריאה אחרת לפיה כתם הדיו שבראשית השורה מייצג וי"ו והוי"ו שקראתי היא למעשה חלק מה"א שאחריה כתובה קו"ף ('והקרבתי') נוסח זה נראה לי קשה יותר לזיהוי בגניזה וגם הצורה עצמה, תמוהה. דרוונל שחזר לפי Q213b4 ראש משוער של וי"ו ואל"ף את הנוסח האלטרנטיבי: שעל פיו הוא שחזר 'וא[נה מקרב' (דרוונל, לוי הארמי, עמ' 113, הערה J).

[709] דרוונל, לוי הארמי, עמ' 128.

[710] הכתוב מגביל במפורש את חיוב הרחיצה התלוי בקִרבה אל המזבח לקִרבה לצורך שירות וטיב השירות מבואר במדויק 'להקטיר אשה לה''. (וראו קאסוטו, שמות, עמ' 277) בשמות כח 43 מופיע ביטוי דומה אך ספציפי פחות: בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ' הכתוב שם אינו מזכיר 'להקטיר אשה לה' כנראה משום שחובת לבישת הבגדים היא תנאי הנובע מהשירות ליד המזבח ולאו דווקא ממעשה ההקטרה. לכן גם אם נבין שכתב לוי בתהאם להוראה לרחוץ 'בְגִשְׁתָּם אֶל-הַמִּזְבֵּחַ' התנה את חובת הרחיצה בקרבת של הכהן ולא בהקרבת הקורבן ו'תקרב' הוא פועל יוצא בבניין קל כמו בתרגומים הארמיים ('בקרובותהון על גבי מידבחא' [ניאופיטי]; 'בִזְמַן מִקְרַבְהוֹן לְמַדְבְּחָא' [פסאודו יונתן]; 'בְּמִקְרַבְהוֹן לְמַדְבְּחָא' [אונקלוס] ܘܗܘܐ ܕܡܩܪܒܝܢ ܠܡܕܒܚܐ (=ומא דקרבין למדבחא) [פשיטתא]) הרי עדיין קרבה זו תלויה ישירות בפעולת ההקטרה, שהרי סופו של הפסוק קובע במפורש כי הכהן ניגש אל המזבח 'לשרת להקטיר אשה לה' (ובתרגומים: 'למשמשא למסדרה קרבנין קדם יי' [ניאופיטי] 'לשמשא לאסקא קורבנא קדם ייי' [פסאודו יונתן; אונקלוס] ܠܡܫܡܫܘ ܘܠܡܣܩܘ ܩܘܪܒܢܐ ܠܡܪܝܐ (=למשמשו ולמעטרו קורבנא למריא) [פשיטתא]). גם ההוראה לרחוץ בטרם הגישה אל המזבח שבספר היובלים כא 16 מתייחסת בהכרח אל כהן המקריב קורבן (ראו להלן). יוספוס בתיאורו את מתקני הטהרה שבמקדש כותב כי הכהן צריך לרחוץ את ידיו ורגליו קודם

מכך – לדעתי תרגומם של גרינפילד וסטון ופירושו של שיפמן מחמיצים את היחס שבין פעולה לסיבה ואת המבנה התחבירי של הוראות הטהרה שבכתב לוי, שבו תלויה הבנת הקטע כולו.

שלוש הוראות הטהרה בנויות במבנה זהה: וכדי X + הוי X + פעולה המותרת אחר הטהרה

תיאור מצב	חובת הטהרה	פעולה עוקבת לטהרה
וכדי תהוי קאים למיעל לבית אל	הוי סחי במיא	ובאדין <u>תהוי לביש לבוש כהנותא</u>
<u>וכדי תהוי לביש</u>	הוי תאיב תוב ורחיע ידיך ורגליך	עד דלא **תקרב למדבחא כל דנה**
וכדי תהוי נסב **להקרבה כל די חזה להנסקה למדבחה**	הוי עוד תאב ורחע ידיך ורגליך	--

הוראות הטהרה אינן הוראות נפרדות המתייחסות לשלושה מצבים שונים המצריכים רחיצה, אלא לפנינו הוראות רצופות זו לזו המתארות תהליך טהרה של הכוהן כך: ראשית הכוהן נכנס למקדש ולכן צריך לרחוץ,[711] אחר כך הוא לובש את בגדי הכהונה ולכן צריך לרחוץ את ידיו ורגליו, ואחר כך הוא ניגש למזבח ולכן צריך לרחוץ את ידיו ורגליו. כתב לוי משרשר את ההוראות כך שההוראה השנייה חוזרת על חתימתה של ההוראה הראשונה והשלישית חוזרת על חתימתה של השנייה. אם כן, ברור שהמילים 'וכדי תהוי נסב להקרבה כל די חזה להנסקה למדבחה' הן פירוט של התיאור הקצר החותם את פסוק ב 'עד דלא תקרב למדבחא כל דנה'. מכאן עולות שתי מסקנות. ראשית, אם המילים שבז, ג1 חוזרות על החתימה שבז, ב3 הרי ברור שיש לקבל את התרגום של צ'ארלס: 'befor thou offer **anything** on the alter'. שנית, סיבת פעולת הטהרה השנייה איננה הקרבה למזבח המתוארת בסיפא של הפסוק אלא לבישת הבגדים המתוארת בראשיתו. אם כן, הקושי הפרשני שהניע את קוגלר ושיפמן להבחין בין שתי ה"קירבות" למזבח (פסוקים ב-ג) נבע מהנחה שגויה. טעם הרחיצה אינו מופיע בסיפא של הפסוק

שהוא נצרך לעלות למזבח (קדמוניות ח 87) ומשמע לעלות - לשרת; חובת קידוש ידיים ורגליים בספרות התנאית קשורה ישירות לשירות אם כי לאו דווקא למעשה ההקטרה גופו (ראו תמיד א, ד; ב, א; ספרי במדבר קטז; מכילתא דרשב"י כי תשא ל 20; בבלי זבחים יט ע"ב – כ ע"א). אפילו חיוב הטבילה הנובע מהביאה להיכל קשור בהלכה התנאית בהכרח לעבודה שהרי אין נכנסים להיכל אלא לצורך עבודה (תוספתא כלים א ו; וכך נפסק במכילתא דרשב"י שמות ל 20 כי רק כהן שנכנס 'לעבודה' חייב לרחוץ קודם). כמו כן, באופן כללי מופיעים תיאורי קירבה למזבח בזיקה מיידית להקרבה. ראו שמות מ, 32; ויקרא ט, 7, 8; במדבר יח, 3; מלכים ב טז, 12.

[711] לכן אפשר לפשוט את התלבטותו של שיפמן (שיפמן, קורבנות, עמ' 182, הע' 18) באשר לשאלה מהו המרחב המסומן במילים 'בית אל' – המקדש במובנו הרחב או שמא ה'בית' עצמו, דהיינו ה'היכל' (להתלבטות דומה בנוגע להוראת הציווי במקרא ראו פרופ, שמות, עמ' 480). כתב לוי מתאר תהליך של עבודה, ולכן הרחיצה הראשונה מוקדמת לכניסה למעגל החיצון ('בית אל'), אחר כך עובר ללבישת הבגדים ורק אחר כך אל המזבח עצמו. הביאה לאזור המקדש ולאו דווקא להיכל מחייבת רחיצה. המונח 'בית אל' משמש ככינוי כללי לבית המקדש כמו 'בית אלהא' שבעזרא ה, ב. השימוש במונח ספציפי זה קשור להקשר הסיפורי של החיבור, העוסק בנדודי יעקב עם בניו מבית אל (ראו גרינפילד, כתב לוי, עמ' 162). האזכורים האחרים של 'בית אל' בהקשרים הנרטיביים של החיבור, כמו גם אתרים אחרים המזוהים עם אתרים בצפון הארץ, שימשו בסיס להצעתו של מיליק על הקשרו השומרוני של החיבור. אך למעשה אפשר להסביר את אזכורי המקומות שבחיבור כנובעים מההקשר הפרשני של החיבור העוקב אחר סיפורי האבות בספר בראשית (דרוונל, לוי הארמי, עמ' 76-75).

אלא בראשיתו - כשם שסיבת פעולת הטהרה שבפסוק א׳ (טבילת הגוף) נעוצה בתיאור המצב שברישא (כניסה למקדש) כך סיבת פעולת הטהרה שבפסוק ב׳ (רחיצת הידיים והרגליים) נעוצה ברישא של הפסוק (לבישת הבגדים) ולא בסיפא. משום כך אין צורך להמציא הסבר לחובת טהרה כפולה הנובעת משני סוגי קירבה למזבח (סתמית ולצורך הקרבה). כתב לוי מתאר שלוש חובות טהרה הנובעות משלושה מצבים עוקבים – כניסה למקדש, לבישת בגדים והקרבת קורבן על המזבח ותפקידן של החתימות המופיעות בסופי פסוקים ב וג׳ אינו הלכתי (לנמק את טעם הרחיצה) אלא ספרותי. התיאור הנארטיבי שבכתב עוסק בסדר שבו נעשות הפעולות (׳ויהוון כן עובדיך בסרך׳ (ח, ו וראו להלן) ולכן מקפיד המחבר להדגיש את הרצף בין כל פעולה ופעולה, כך שנוצר רצף ריטואלי של מעשים. הוראת הטהרה השנייה היא חסרת תקדים מקראי ותכליתה לא ברורה: מדוע על הכהן לרחוץ את ידיו ורגליו פעמיים בטרם ייגש למזבח? ובאמת בציטוט של כתב לוי בספר היובלים כא 16 הלכה זו הושמטה.[712] אני חושב שאת פשרה של הוראה תמוהה

[712] בספר היובלים כא יש כמה הלכות העוסקות בהקרבת קורבן (פסוקים 7- 18) הלכות אלו נשענות על כתב לוי (לתלותו של היובלים בלוי הארמי ראו ורמן, לוי, עמ׳ 216- 222; הנ״ל, דור המבול, עמ׳ 199-201) פסוק 16 עוסק ישירות בחובות השונות להיטהר לפני עבודת הקורבנות: ׳ובכול עת היה טהור בבשרך [=כען אזדכי בבשרך] 1ורחצת במים [=הוי סחי במיא] בטרם תלך להקטיר על המזבח 2ורחצת ידיך ורגליך בטרם תקרב אל המזבח [=ורחיע ידיך ורגליך עד דלא תקרב למדבחא], 3ובעת אשר תכלה להקריב ורחצת עוד ידיך ורגליך [=ועוד רחע ידיך ורגליך מן דמא]׳ (תרגום מגעז לעברית: ורמן, ספר היובלים, עמ׳ 335 תרגום חזרה לארמית: שלי בעזרתו של פרופ׳ מנחם קיסטר). לאחר הכותרת הכללית המחייבת טהרה מתמדת של הכהן מוסיף ספר היובלים שלוש הוראות לרחוץ. בראשונה לא מוזכרות הידיים והרגליים ולכן אם נניח שספר היובלים תלוי בכתב לוי הרי יש לזהות הוראה זו עם ההוראה לטבול את כל הגוף בעת הכניסה למקדש וקודם ללבישת הבגדים. ההוראה השנייה מחייבת לרחוץ את הידיים והרגליים בלבד. בשונה מכתב לוי המונה בשלב זה שתי הוראות שונות (ז 2 3) מזכיר כאן ספר היובלים הוראה אחת בלבד. ואנדרקאם (ואנדרקאם, היובלים, עמ׳ 125) התלבט האם לתרגם את הפועל **ትቀርብ** כ approach או כ sacrifice משום שהמילה **ምሥዋዕ** משמשת בגעז גם לתיאור קורבן וגם לתיאור מזבח (ראו דילמן, לקסיקון אתיופי, עמ׳ 257) כפי שניתן לראות מהמובאות של דילמן אין עקיבות בכתיב של המילה ׳מזבח׳ ושל המילה ׳קרבן׳ שניהם מופיעים, ולעיתים באותה פסקה עצמה כ**መሥዋዕት** וכ**ምሥዋዕ**) כנה ורמן הכריעה: ׳בטרם תקרב אל המזבח׳ משום שלאחר הפועל **ትቀርብ** (=תקרב) מופיעה מילת היחס (wasta) **ውስተ** דהיינו ׳אלי (וראו במילונו של לסלו, געז, בערכו) בין כך ובין כך כפי שורמן הסבירה (בתכתובת אימייל) משמעות ההוראה: ברורה הכהן צריך לרחוץ את ידיו ורגליו פעם אחת לפני שהוא ניגש אל המזבח להקריב קורבנות ושוב לאחר שכילה להקריב.
כאמור היובלים כא 16 שומר על ההבחנה המופיעה בכתב לוי ז בין רחיצה במים לבין רחיצת הידיים והרגליים, שהרי רק בהוראה השנייה נאמר כי הכהן צריך לרחוץ את ידיו ורגליו (והבחנה זו אפשר אולי לתלות בקריאת הכתוב בשמות ל 20 – 21 המבחין, אולי, בין רחיצה במים בעת הביאה לאוהל מועד לבין רחיצת ידיים ורגליים בעת הקְרבה למזבח). אמנם שלא כדין התורה ושלא כדין שבכתב לוי, בספר היובלים שתי פעולות הרחצה קשורות לכאורה בקִרבה אל המזבח!
הקושי העולה מכאן ברור: אם מחבר היובלים (כמו כתב לוי י 6) ביקש לעסוק רק בטהרה בעת קִרבה למזבח מדוע מנה שתי הוראות טהרה ושמר על ההבחנה בין רחיצה לרחיצת הידיים והרגליים? ואם ביקש לתאר את חיוב הטהרה כפול: רחיצה בעת הכניסה למקדש ואחריה רחיצת ידיים ורגליים בעת הקִרבה למזבח, מדוע קשר את שתי ההוראות לקרבה אל המזבח ולא תלה (כמו שמות ל 20 וכתב לוי ז 1) את הרחיצה בביאה להיכל?
שלמה נאה הציע כי הוראות הטהרה שבספר שמות מתייחסות לסיטואציה של כהן הנכנס למשכן (אהל מועד). במצב זה הוראת הטהרה הראשונה היא תנאי לכניסה למבנה והוראה שניה קשורה לקִרבה למזבח. סיטואציה דומה מתקיימת בכתב לוי ז, העוסק בכהן הנכנס ל׳בית אל׳ (ז 1 למשמעות הביטוי ראו להלן). בשונה משניהם במרחב הסיפורי שביובלים (הוראות אברהם ליצחק) קיים מזבח בלבד. במרחב זה לא יכולה להתקיים הוראה להיטהר בעת הכניסה להיכל, משום שזה לא קיים. לפיכך נדרש ספר היובלים לתרגם את ההוראה לרחוץ בעת הביאה לאוהל מועד למרחב שבו יש רק מזבח, ומתרגם אותה להוראה לרחוץ בעת היציאה מביתו של האדם, בלשון המיוחדת: ׳בטרם תלך להקטיר׳. כך נוצר סדר כרונולוגי שבו פעולת הרחיצה קודמת לרחיצת הידיים והרגליים הנעשית בסמוך למזבח. על דבריו אוסיף כי ייתכן שברקע לפעולת תרגום זו עומדת המסורת הייחודית לספר היובלים לפיה המלאך אסר במפורש על בניית מקדש בבית אל (לב 22). אסתי אשל עמדה על כך שמסורת זו ייחודית בנוף המסורות הקשורות לבית אל בספרות הבית השני והציעה כי מקורה בבקשת היובלים להדגיש את מרכזיות הפולחן בירושלים (אשל, היובלים 32) אפשר אם כן כי ההבדל בין הוראות הטהרה שביובלים לאלו שבכתב לוי משקף הבדל בדימוייה של העיר בית אל. למחבר כתב לוי אין בעיה לתרגם את הוראות הטהרה ממרחב דמיוני של משכן מדברי (שמות ל) למרחב דמיוני של מקדש בימי האבות (שיחת יצחק ולוי), ואילו מחבר היובלים מקפיד בסיפורו לא לתאר מקדש בבית אל ולכן טורח לתרגם את הוראת הרחיצה להוראה המתקיימת במרחב שבו קיים מזבח בלבד.

זו אפשר להסביר אם נניח כי 'כתב לוי' לא רק כתוב כסדר מעשים אלא גם קרא את הוראות הטהרה שבתורה לפי סדרן. בפרשת הכיור שבספר שמות נאמר (ל 18 – 21 ; וראו מ, 31 – 32) :

(20) 'בְּבֹאָם אֶל-אֹהֶל מוֹעֵד - יִרְחֲצוּ מַיִם וְלֹא יָמֻתוּ אוֹ

בְגִשְׁתָּם אֶל-הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לה' (21) - וְרָחֲצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמֻתוּ'.

מילת התנאי 'או' שבין שני הציווים מלמדת לכאורה כי לפנינו שתי הוראות המתייחסות לשני מצבים נפרדים : הכהן צריך לרחוץ לפני כניסתו ל'אוהל מועד' ולפני גישתו למזבח. אך אפשר להציע כי מחבר כתב לוי קרא את שתי ההוראות כרצף פעולות : ראשית הכהן רוחץ את ידיו ורגליו עם בואו לאוהל מועד, ושנית הוא רוחץ עם גישתו אל המזבח. נראה כי מחבר כתב לוי לא הבין את הפרשה כתיאור שבו שתי פסוקיות המצב (בבואם + בגשתם) מוסבות על חוק אחד ('ירחצו מים') המופיע ביניהן ושווה במובנו ל'ורחצו את ידיהם ואת רגליה'ם (וכך הפרשה כולה עוסקת ברחיצת ידיים ורגליים מן הכיור) אלא קרא את הפרשה כפי שהיא מופיעה בנוסח השומרוני ובתרגום השבעים דהיינו כשתי תנאים שאחרי כל אחד מהם מופיע חוק נפרד כך :

(1) בְּבֹאָם אֶל-אֹהֶל מוֹעֵד - יִרְחֲצוּ מַיִם וְלֹא יָמֻתוּ

(2) אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל-הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לה' *יִרְחֲצוּ* יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמֻתוּ

וְהָיְתָה לָהֶם חָק עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ לְדֹרֹתָם[713]

לשון אחר אין החיבור מכיל ציוויים שונים אודות הטהרה של טהרה אלא סדר היטהרות.

השאלה העומדת בפנינו כעת היא מה תכלית הטהרה ולשם מה ניגש הכוהן למזבח?

אציין עוד כי החיוב לרחוץ לאחר כילוי ההקרבה זהה להוראה שנשתמרה בתרגום ליוונית של כתב לוי שנשתמר בצוואות השבטים שם מלבד החזרה על ציוויי הטהרה הקודמים נאמר (י 7) : καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας νίπτου διὰ παντὸς ἀπὸ πάσης σαρκός =רחץ את ידיך ורגליך מכל בשר (יש לציין כי חיוב נוסף מופיע בכתב לוי ח 2 לרחוץ לאחר זריקת הדם אך היובלים עוסק ברחיצה לאחר כילוי ההקטרה ולכן דומה לי 7). אם כן לשלוש ההוראות שביובלים כא 16 יש מקבילות בכתב לוי. אמנם כאמור על ההוראה הכפולה לרחוץ את הידיים והרגליים קודם לקרבה אל המזבח אין כתב לוי חוזר.

[713] תודתי נתונה לד"ר נפתלי משל על רעיון זה. 'ירחצו' מופיע בנוסח השומרוני והוא מחייב כי המשפט הוא משפט תוצאה של הפסוקית שלפניו ולא פתיחתו של משפט חדש. וכן הוא בנוסח התרגום השומרוני 'יסחון אדיהון ורגליהון ולא ימותון'. אני חושב כי נוסח זהה משתקף גם בתרגום השבעים. דהיינו שגם בו המילים 'ורחצו ידיהם ורגליהם ולא ימותו' משמשות פסוקית תוצאה ולא משפט חדש, מכך שבתרגום השבעים, כבשומרוני, חסר וי"ו (אין καὶ בתחילת המשפט). עדות מאוחרת לקריאה זו יש בכך שמעתיקי השבעים נתנו משקל להיעדר הκαὶ ופיסקו בהתאם. הפסוק מופיע גם ב84 QExoda frag., אך לרוע המזל המילה 'ו/ירחצו' חסרה.
ההבנה שלפיה בעת הביאה לאוהל מועד יש לרחוץ את הגוף כולו (ולא רק את הידיים והרגלים) עומדת בהתאמה לציווי שבשמות מ 12 : 'וְהִקְרַבְתָּ אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְרָחַצְתָּ אֹתָם בַּמָּיִם'. וראו גם ויקרא טז 4. אדגיש כי אינני סבור שהנוסח ה'מקורי' של שמות ל 20 הוא הנוסח השומרוני (להפך, הפסוק בשמות מ 32 משקף הבנה שלפיה הן הרחיצה בעת הביאה לאוהל והן הרחיצה בעת הקִרבה למזבח הן רחיצות ידיים ורגליים), אלא לטעון כי הבנה זו משתקפת בנוסח השומרוני, בתרגום השבעים ובכתב לוי וזה האחרון יכול היה ללמוד אותה גם מן החוק שבשמות מ 12. קושי קל בקריאה לפיה ההוראה ירחצו מים נתפרשה כחיוב רחיצת הגוף טמון בכך שבהוראות אחרות הנוגעות לרחיצה נאמר 'ירחצו **ב**מים' ואילו בפרשת הכיור, ובה בלבד, נאמר 'ירחצו מים'. התרגומים ברובם שמרו על ההשמטה ('יְקַדְּשׁוּן מַיָא -אונקלוס ; 'יקדשון מוי' -פסאוודו יונתן ; 'יסעון מים' - הנוסח השומרוני ; למעט הניאופיטי - 'יתקדשון **ב**מיא' וראו : V. P. Hamilton, *Exodus an Exegetical Commentary*, Michigan 2011, pp. 513). אני משער כי בתקופה שבה רח"ץ תורגם לטב"ל נתפסה ה'ב' בצירוף 'ירחצו במים' כלוקטיבית ונטענה במשמעות המורה על חובת טבילה. במצב זה היעדרה של הב' אמור היה ללמד את הקורא כי מדובר ברחיצת ידיים ורגליים ולא ברחיצת הגוף כולו. אך השערה זו אינה הכרחית שהרי תרגום השבעים למשל טורח רק במקום אחד [ויקרא יד 8] מתוך 19 הופעות של רח"ץ + במים לתרגם : λoύσεται **ἐν** ὕδατι וגם במקרה זה המילה 'ἐν' מושמטת בחלק מכתבי היד. (ראו וויברס, הטקסט היווני, עמ' 227).

פסוק ב׳ קובע כי לבישת הבגדים והרחיצה נעשות לפני שהכוהן מקריב ׳כל דנה׳ (בנוסח הגניזה) או ׳עולה׳ (ὁλοκάρπωσιν בנוסח היווני). בז, ג מופיע ביטוי שלפי הצעתי לעיל הוא ביטוי מורחב למה שכבר הוזכר בז, ב, ושם נאמר: ׳כל די חזה להנסקה למדבחה׳. לשון כללית זו ניתנת להתפרש בשני אופנים שונים שלדעתי אינם סותרים זה את זה.[714] מחד, הביטוי הכללי ׳כל דנה׳ או ׳כל די חזה להנסקה׳ יכול להתפרש בנקל כמתייחס אל כלל הקורבנות הקרבים על המזבח. מאידך, מיד בסמוך מוזכרים העצים המוקרבים אל המזבח, וביחס אליהם מופיעה לשון ׳הקרבה׳ ו׳הסקה׳:

תכלית פעולות הטהרה (ז, ג):	תיאור העלאת העצים למזבח (ז, ה)
׳כל **די חזה להנסקה למדבחה**׳	מן כל תריעשר מיני אעין אמר לי **די חזין להסקה** מינהון **למדבחה**

הסמיכות שבין ציווי הטהרה לדיני העצים, והלשון הזהה של התיאור המורחב שבז, ג ותיאור הקרבת העצים על המזבח מלמדים כי הטהרה האמורה ביחידה הראשונה של ההוראות היא טהרה הנעשית בטרם הקרבת העצים הפותחת את יום העבודה במקדש,[715] כאשר רק לאחר הבערת העצים ניתן להקריב את הקורבן. כדי להוכיח שסדר זה – רחיצה, הבערת עצים והקרבת קורבן – מתארים את הסדר היומיומי נותר רק לברר את טיבו של סדר הקרבת הקורבן עצמו המתואר ביחידה הבאה (ח, א-ו).

[714] אינם סותרים זה את זה מכיוון שהבערת העצים בבוקר היא מעשה שלא רק פותח את יום העבודה אלא נתפס כתשתית לכל הקורבנות המוקרבים כולם ׳על העולה׳ שמוקרבת ׳על האש׳ (ראו ויק׳ א, ח, יב. וראו מילגרום, ויקרא, עמ׳ 388), ולכן מה שמוקרב הוא העצים – העולה – וכל קורבנות היום המוקרבים עליהם.

[715] יש לציין כי התרגום היווני נקט ׳עולה׳ (ὁλοκάρπωσιν) במקום ׳כל דנה׳, ובאייר כבר העלה את האפשרות כי לשון זו היא הלשון הארמית המקורית (לדעתו ׳עלה׳ שבארמית נכתבת ׳עלתה׳ השתבשה אולי ל׳כלדנה׳ ראו גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ׳ 163). גם אם השערה זו יש בה ממש אין בה קושי מבחינתי, שהרי כפי שאראה לקמן הבערת העצים והקרבת העולה נתפסים כפעולה אחת הפותחת את ראשית עבודת המקדש. כך, בפרשת ה׳עולה׳ (ויקרא ו) המשמשת לדעתי דגם לכל יחידה זו, הכותרת היא ׳עולה׳ אך הפרשה עסוקה בהבערת האש המוזכרת בפרשייה שש פעמים (פעמיים בגוף שלישי נסתר). ואכן כתב לוי כורך ישירות את הבערת העצים בהקרבת ה׳עולה׳: ׳אלין אינון די אמר לי די חזין להסקה מנהון ל[ת]חות עלתא על מדבחא׳ (ז, ז). עוד יש לציין כי ציווי זה מצוטט כנראה ביובלים (כא, יג [לפי מהדורת ורמן, ספר היובלים, עמ׳ 335]): ׳ומן העצים האלה תתן תחת העולה על המזבח׳, ולפי סטון, (כתב לוי, עמ׳ 319, הע׳ 38) אף עומד ביסוד ההוראה המופיעה ב 4Q365 קטע 23 (ראה מהדורת קימרון, כרך ג, עמ׳ 121), שם נאמר: ׳תקריבו עצים לעולה ולכול מלאכת הבית אשר תבנו לי בארצ לערוך אותם על מזבח העולה לתחת העולות המנחות והזבחים לפסחים ולשלמים ולתודות ולנדבות ולעולות דבר יום ביומו [...] .... (ויהי)ו המקריבים ביום הרישון לוי...׳. תיאור ההקרבה נמסר מפיו של יצחק הלומד חלק מההלכות מקורבנו של אברהם (ז, 4, 7) דהיינו מעקדתו שלו עצמו. ספר בראשית מגדיר את יצחק כ׳קרבן עולה׳: העצים מכונים ׳עצי העולה׳ והקורבן המבוקש בפיו של יצחק מכונה ׳השה לעולה׳ (בראשית כב, 6). אם כן גם הנוסח היווני מתיישב היטב כהקדמה לעצים ולעולה המוזכרים אחריו.

4.4.3.3 זהותו של הקורבן: עולת יחיד מן הבקר או עולת התמיד

לדיני העצים מוקדשים ארבעה פסוקים (ז, ד-ז) המכילים רשימה של עצים הראויים לבוא על גבי המזבח וציווי לבדוק את העצים מתולעים לפני הקרבתם.[716] בפסוק הבא נאמר כי מיד אחרי הבערת האש יש לזרוק את דם הקורבן על המזבח (ח, א) ואחר מתואר סדר הקרבת איברי הקורבן (ח, ב-ו):

(ח 1) וכדי ה<נסקת> מן אעי אלין על מדבחא ונורא ישרא להדלקא בהון והא באדין תשרא למזרק דמא על כותלי מדבחה (ח 2) ועוד רחע ידיך ורגליך מן דמא ושרי להנסקה אבריה מליחי<ן> (ח 3) ואשה[717] הוי מהנסק לקדמין ועלוהי חפי תרבא ולא יתחזה לה דם נסבת[718] תורא (ח 4) ובתרוהי צוארה ובתר צווארה ידוהי ובתר ידוהי ניעא עם כן דפנא ובתר ידיא ירכאתא עם שדרת חרצא ובתר ירכאתא רגלין רחיען עם קרביא (ח 5) וכולהון מליחין במלח כדי חזה להון כמסתהון (ח 6) ובתר דנה נישפא בליל במשחא ובתר כולא חמר נסך והקטיר עליהון לבונה ויהוון כן עובדיך בסרך וכל קורבניך [לרע]וא לריח ניחח קודם אל עליון

(תרגום=וכאשר תעלה מן העצים הללו על המזבח, והאש תחל לבעור בהם, או אז תחל לזרוק דם על כותלי המזבח; (ח 2) ועוד רחץ ידיך ורגליך מן הדם, ותחל להעלות איברים מומלחים (ח 3) את הראש היה מעלה תחילה, ועליו כסה (ב)חלב ולא יראה לו דם שחיטת השור (ח 4) ואחריו הצוואר, ואחר הצוואר ידיו, ואחר ידיו חזה עם הדופן, ואחר הידיים, הירך עם העוקץ, ואחר הירך רגלים רחוצות עם הקרביים (ח 5) וכולם מומלחים במלח כאשר ראוי[719] להם כמשקלם. (ח 6) ואחרי זה סולת בלולה בשמן ואחר הכול יין נסך, והקטר עליהם לבונה. ויהיו כך מעשיך (לפי) סדר וכל קורבנותיך [לרצ]ון לריח ניחוח לפני אל עליון)

כל חוקרי היחידה הניחו כי כתב לוי עוסק בדיני עולת יחיד הבאה מן הבקר. לכן טענו כי הכריכה של דיני העולה ועריכת העצים על המזבח מתבססים על תורת העולה הפותחת את חוקת הקורבנות (ויקרא ו, 7 -8) ומזכירה עריכת עצים על האש כחלק מסדר ההקרבה:

וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל-הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל-הָאֵשׁ. וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת-הָרֹאשׁ וְאֶת-הַפָּדֶר עַל-הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל-הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל-הַמִּזְבֵּחַ

716

717 מילה זו נשתמרה במלואה ב$4Q214^{d}$ Frag. 2: 'ראשא'. ובחלקה ב: $4Q214^{f}$ Frag. 2-6: 'רא[שא]'

718 כנראה צריך להיות 'נכסת', וראו להלן.

719 מילולית 'כאשר ראה אותם'.

הקריאה המקובלת מתבססת על אזכורו של ה'שור' (ח, ג) במסגרת סדר האיברים, המוכיח לכאורה כי עניין לנו בעולת יחיד שיכולה לבוא מן הבקר ולא בעולת תמיד הבאה בהכרח מן הכבשים בלבד (שמות כט, 38). אולם לדעתי ברור כי מדובר בקורבן תמיד של שחר וזאת מכמה נימוקים.

ראשית, יונתן שגיב כבר עמד על כך שבין כל הסופרים בני הבית השני שעסקו בתיאור הקרבת עולת היחיד קיימת הסכמה פרשנית נדירה שלפיה סדר זה אינו כולל עריכת עצים והבערתם. הסופרים החוזרים, המשכתבים או המפרשים את הפסוקים בויקרא א עוסקים בהקרבת עולת יחיד וכוללים 'עריכת עצים' (א, ו-ז) אך 'מעלימים' בתיאורם המפורט את החלק הנוגע להבערת האש.[720] כך הדבר אצל יוסף בן מתתיהו[721] פילון האלכסנדרוני[722] ומגילת המקדש.[723] אפשר להסביר כי סופרים אלו קראו את עריכת העצים כעתיד מושלם (Futurum exactum) המתאר פעולה שנעשתה קודם לכן, בבוקר, ולא כפעולה המהווה חלק אורגאני מהקרבת עולת היחיד, מעין דבריו של יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים (ג 227): "εἶτα καθαρὰ ποιήσαντες διαμελίζουσι καὶ πασαντες ἁλσὶν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἀνατιθέασι σκιζῶν ἤδη πεπληπωμένον καὶ πυρὸς φλεγομένον" ('אחר כך מנקים ומנתחים אותם וזורים עליהם מלח ושמים אותם על המזבח, המלא כבר גזרי עצים והאש בוערת'). ייתכן שכך הוא גם פשוטו של מקרא.[724] מדרשי חז"ל, השותפים אף הם ל'מחיקת' עריכת העצים מסדר הקרבת עולת היחיד, הביעו תפיסה זו במפורש: עקרו פסוק זה ממקומו ושייכו אותו ל'טלה', דהיינו לקורבן התמיד.[725] אם כן, אם נפרש את כתב לוי כעוסק לעולת יחיד, כפי שהוצע עד כה במחקר, נצטרך

[720] שגיב, ויקרא.
[721] קדמוניות ג, 227.
[722] על החוקים לפרטיהם א, 199.
[723] מגילת המקדש טור לד, שורות 8-14. המגילה מפרטת את כל סדר הקרבת העולה ומשמיטה את תיאור הדלקת האש ועריכת העצים. וראו עוד אצל קנדי-הראל, יום הכיפורים, עמ' 263-264.
[724] לאור העובדה שעריכת העצים אינה מוזכרת אף לא באחד מסדרי קורבנות (לא של הציבור ולא של היחיד) שבויקרא הרי שאזכורה כאן תמוה. הסבר אזכור זה כמתייחס לעריכת העצים בבוקר פותר את הקושי. דהיינו כיון שמדובר בקורבן הפותח את תורת הקורבנות טורח הכתוב לציין כי האש כבר ניתנה על ידי הכוהנים והיא מוכנה לקראת הקורבן (ראו בולה, ויקרא, עמ' טו). אפשר שרמז דקדוקי לכך יש בצורת היחיד הנדירה שבה מוזכרים הכוהנים בפסוק שבנוסח המסורה: 'בני אהרן הכהן'. זאת בניגוד לפסוק הבא העוסק בהבאת הנתחים שבו מופיע הביטוי הרגיל 'בני אהרן הכהנים'. בנוסח השבעים, השומרוני וב-$4QLev^b$ מופיע הביטוי הרגיל 'בני אהרן הכהנים'. אך מילגרום (ויקרא, 1-16, עמ' 157) בעקבות רנדטורף העדיף את נוסח המסורה וטען כי הטעם לשימוש בלשון היחיד נובעת משייכותו של פסוק זה להקשר אחר. דהיינו פסוק 7 עוסק בפעולה שבוצעה בבוקר, בידי כוהן יחיד, כאמור בויקרא ו, 5, ואזכורה כאן גרם לפער החריג שבין לשון היחיד ללשון הרבים. פער זה נפתר כאמור בנוסח השומרוני, השבעים והקומראני על ידי הרמוניזציה והתאמת לשון היחיד ללשון הרבים שבפסוק הבא (ח). לפי פירושו, מקורו של הפסוק אכן בעולת התמיד והוא הובא לכאן כדי להזכיר את האש בפרשה. ידידי אריאל סרי-לוי העיר כי עצם החזרה על זהות מבצע הפעולה בפסוק 6 ו-7 גם היא סימן להלחמת מקורות.
[725] בספרא ויקרא, א נאמר: 'וערכו בני אהרן, יכול מאה תל'[מוד] לו'[מר] וערך הכהן אותם או וערך הכהן אותם יכול יהא כוהן אחד ע[ו]רך כל האברין תל' לו' וערכו, הא כיצד כוהן אחד עורך שני אברין. וכמה הן אברין עשרה ואחד בקרבים, נמצא הטלה עולה בששה דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבה אומר וערכו שנים, בני אהרן שנים, הכהנים שנים, מלמד שהטלה עולה בששה'. הפסוק לקוח מפרשייה העוסקת בעולת יחיד הבאה מן הבקר ואילו המדרש מתייחס לתמיד הבא מן הכבשים. שגיב כותב כי ההנחה המובלעת בדרשה היא שתיאור נתינת האש (7-8) מתייחס אל התמיד. אכן המדרשים המופיעים קודם למדרש זה דורשים כך גם על הפסוק הקודם: 'ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח, אמר רבי יהודה מניין להצתת האליתה שלא תהא אלא [בראש לשמזבח]' וכו'. אליעזר פינקלשטיין כתב

לומר שכתב לוי אחז בשיטה הלכתית מנוגדת לכל השיטות ההלכתיות המוכרות מימי הבית השני,[726] לפיה דין הבערת האש המתוארת בויקרא ו נוהגת בכל הקורבנות.[727]

זוהי קריאה אפשרית מבחינה תיאורטית, אך יש בה קשיים נוספים, שהרי כתב לוי מתאר רצף מחייב מבחינה הלכתית לפיו עריכת העצים והבערתם קודמת בהכרח להקרבת הקורבן:

'וכדי הנסקת מן אעי אלין על מדבחא ונורא ישרא להדלקא בהון <u>והא באדין תשרא</u> למזרק דמא על כותלי מדבחה' (ח,א).

סדר זה מתאים רק לרצף הפעולות המופיע בויקרא ו בתיאור הקרבת התמיד, שם מתוארת הקרבת הקורבן אחר הבערת האש (משום שהבערת האש פותחת את יום העבודה של הכוהן במקדש), אך לא מתאים לתיאור דיני עולת היחיד שבהם עריכת העצים מוזכרת אחר הקרבת הדם.[728]

אם כן, הקריאה המקובלת לפיה מדובר בקורבן יחיד מותירה את כתב לוי לא רק בבדידות ביחס לשיטות ההלכתיות מתקופת הבית, אלא אף ללא בסיס מקראי ברור.

חשוב מכך, הופעת האש על המזבח מסמלת את נוכחות 'כבוד ה'' על המזבח ואת רציית הקורבן,[729] ותפיסה זו היא הבסיס לחובה לשמור על אש התמיד שלא תכבה. בשל כך עריכת עצים על המזבח היא טקס מיוחד שנעשה לפנות בוקר. סביר שהוסיפו עצים למזבח לאורך היום, אך לא סביר שהדליקו את המזבח שוב ושוב לאורך היום, שהרי האש אמורה לבעור כל הזמן. מובן אם כן מדוע סופרי הבית השני ראו בתיאור ההבערה תיאור טקסי, המתקיים אחת ליום, ולא מעשה החוזר על עצמו כחלק מכל הקרבה. כמו כן מובן מדוע המקרא אינו מזכיר את הבערת האש באף אחד מקורבנות היחיד או הציבור שבספר ויקרא, למעט בדין עולת התמיד המוקרבת

על מדרשים אלו במהדורתו (עמ' 43, הע' 27) כי המקבילות של הדרשה על הצתת האש עוסקות בתמיד (אכן הצתת האליתא מתוארת בתמיד ב, ד לפני העלאת תמיד של שחר). ועל הדרשה הבאה ('אמר רבי שמעון מניין לרבות שני גיזירי עצים למערכה עם תמיד שלב[י]ן הערבים תל'[מוד] לו'[מר] וערכו עצים על האש', כתב פינקלשטיין: 'אעפ"י שפרשה זו דנה בעולת נדבה, מבארים אותה על עולת התמיד שבשבילה נותן את העצים ע"ג המזבח...ואף שקרבן תמיד הוא שה, וכאן מדובר בבן בקר, מבארים את הכתוב על עולת התמיד, שאין לומר שמביאים אש חדשה בשביל כל עולה ועולה' (פינקלשטיין, שם, עמ' 44, הע' 43). גם הבבלי עסק בעקירת פסוק זה ממקומו והסביר זאת כך: 'קשיא ליה לר"א האי בבן הבקר כתיב! (דהיינו, הפסוקים שמהם למדו התנאים כמה כוהנים נדרשים להולכת איברי התמיד לקוחים למעשה מפרשת עולת היחיד הבאה מהבקר) ובן הבקר עשרים וארבעה בעי. וניחא ליה 'על העצים אשר על האש אשר על המזבח' איזהו דבר שנאמר בו עצים אש ומזבח הוי אומר זה טלה' (בבלי יומא כז ע"א-ע"ב). מימרא אמוראית זו היא מתמצתת את הטיעון שאני מבקש להעלות כאן: אם החיבור מדבר על 'עצים' 'אש' ו'מזבח' הוי אומר שמדובר בטלה – דהיינו בתמיד.

[726] שגיב עצמו חש בקושי זה ולכן טען כי תיאור הצתת האש מתייחס לבוקר, אך את מעשה ההקרבה הוא שייך להקרבה מאוחרת יותר של עולת יחיד (שגיב, ויקרא, עמ' 58). פירושו קשה, שהרי הפסוק קובע במפורש יחס הדוק בין ההבערה להקרבה (ח, א) ולכן ברור כי מכלול הדינים מתייחס להבערת האש בבוקר ולהקרבת העולה הסמוכה לה.

[727] ראו שיפמן, קורבנות, עמ' 187.

[728] קוגלר, מסורות לוי, עמ' 105; דרוונל, לוי הארמי, עמ' 276. שיפמן (קורבנות, עמ' 187) יישב את הסתירה בכך שטען כי כתב לוי סבור שדין קדימות האש לזריקה שאמור בעולת התמיד חל על כל הקורבנות. דרונלדרוונל הלך בדרך דומה.

[729] ראו במיוחד ויקרא ט, כב-כד (וראו יפת, דברי הימים, עמ' 69) וכן מקבים ב ב, 1 -13. התגלות כבוד ה' באמצעות אש מתוארת במגוון מקורות ראו במיוחד שמות ג, 2; שם, כד, 17; דברים ט, 3. יוסף בן מתתיהו, קדמוניות ח 116

בבוקר כחלק מהבערת המזבח. קריאת הפסוקים העוסקים באש כחלק מהסדר הקבוע של עולת היחיד עומדת בניגוד להגיון הבסיסי של הפולחן כפי שהוא מבוטא במקרא.

מאידך גיסא, קריאת סדר הפעולות: הבערת אש ורק לאחריה הקרבת עולה, כתיאור של סדר עבודת השחר במקדש, עומד בהתאמה לפסוקים העוסקים בסדר זה בויקרא פרק ו שם נאמר כי עבודת השחר נפתחת בכך שהכוהנים עורכים עצים על המזבח, מבעירים אותה ורק לאחר מכן עורכים עליה את העולה ומקטירים את שאר הקורבנות:

וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ
עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים

סביר לפרש כי כתב לוי עוסק ברצף העבודה היומיומי שנפתח בכניסה למקדש בשחר בראשית יום העבודה (ומכאן פעולות הטהרה),[730] ממשיך בעריכת העצים על המזבח והבערתם (כמתואר בויקרא ו) ומגיע לתכליתו בעת הקרבת עולת התמיד.

גם מהדינים השונים המוזכרים במסגרת סדר ההקרבה עצמו עולה שזהו נושא היחידה כולה. כתב לוי עסוק בעיקר בפירוט הסדר של איברי הקורבן המובאים למזבח (ח, ג-ה). עיון בתיאורי הקרבה שונים של עולת יחיד ושל עולת התמיד במקורות הבית השני, ובהם: בן-סירא, איגרת אריסטיאס, מגילת המקדש, מגילת ירושלים החדשה, כמו גם במקורות חז"ל, מלמד כי שמירה על סדר מדויק של איברי הקורבן מופיעה בזיקה לקורבנות ציבור ולא בקורבנות יחיד.[731] ובאמת

[730] עבודת המקדש אסורה בלילה. ולכן סביר שראשית שירותו של הכהן תיעשה בבוקר. כך כותב יוספוס בנגד אפיון ב ח 105: 'ורבה היתה הקפדה על כל פרטי עבודת הקודש כי כניסת הכוהנים היתה נערכת לפי לוח זמנים קבוע. היה עליהם לבוא בבוקר אל המקדש בהיפתחו, וכן בצוהרי היום, כדי להקריב את הקורבנות המקובלים עד נעילת המקדש' (יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון, ספר שני, עמ' נד). כניסת הכוהנים לעבודתם בסתם היא לצורך עבודת התמידים. גם המשנה בתמיד א, א שמתארת את הכוהנים (זקני בית אב ופרחי כהונה) שישנים בבית המוקד עוסקת בכניסתם לעבודה בשחר כאשר שערי המקדש ננעלים. אם כן הזיהוי שבין הכניסה למקדש לבין עבודת התמיד הוא זיהוי מבוסס.

[731] החיבורים השונים בספרות הבית השני העוסקים בעולת היחיד אינם מזכירים את סידור האיברים בזיקה מיוחדת לקורבן זה. סדר שחיטת עולת היחיד מוזכר גם במגילת ירושלים החדשה (11Q18. Frg.13). מסתבר שמדובר בעולה לאור הביטוי שבשורה 4: 'ואסקה למדבחא כולה', ושמדובר בבן בקר לאור האמור בשורה 1: 'ונשט תוראי דהיינו ונפשט השור (F. G. M. and other, Qumran Cave 11 – 11Q2-18 1Q20-31, [DJD 23] Oxford 1998, pp. 325-326). אמנם הטקסט מקוטע אך קשה לשחזר דין סדר איברים כלשהו לתוכו (קשה לשער שבין סוף שורה 2 (המלחה) לתחילת שורה 3 (הקטרה) תוארה הרשימה הארוכה של סדר איברי השור). במגילת המקדש טור לד מתוארת שחיטת פרים. בשורה 9 נאמר 'ומפשיטים את עורות הפרים מעל בשרמה ומנתחים אותמה לנתחיהמה ומולחים את הנתחים במלח ומרחצים את הקרבים ואת הכרעים... ומקטירים אותמה על האש'. גם כאן לא מוזכר סדר העלאת איברים. היעדר זה מוחש לאור התייחסות לאיסור ערבוב הנתחים (שורה 12) אך לא לסדרם. יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ג 227) מזכיר בקצרה את דיני עולת היחיד ולא מזכיר את דין סדר האיברים. מאידך גיסא רמז לפרקטיקה של העלאת איברים לפי סדר יש בתיאור של בן סירא אודות הקרבת התמיד. המחבר מתאר את הכהן הגדול עומד 'בקבלו נתחים מיד אחיו והוא נצב על מערכות סביב לו עטרת בנים כשתילי ארזים בלבנון ויקיפוהו כערבי נחל' (בן סירא נ, יב, והשוו תמיד ז, ג). אמנם לא מפורש כאן כי הנתחים הובאו לפי סדר מדויק ובכל זאת לשון הרבים 'אחיו' המגישים נתחים רבים מסתדרת יפה עם הפרקטיקה של סדר האיברים שבכתב לוי והנה היא מתוארת בבן-סירא בזיקה לקורבן התמיד. באיגרת אריסטיאס (צב-צג) יש תיאור קצר של עבודת הקורבנות, שחלקו מוקדש להעלאת עולת בקר. המספר מתרשם מהכוח ומהמהירות שבה מועלים איברי הקורבן אל המזבח: 'For with both hands they grasp the legs of the calves, almost all of which weigh more than two talents each, and then with marvelous deftness they fling them to a considerable height with their two hands, and they never fail of placing the victim corctly' (איגרת אריסטיאס, 93 [תרגום הדס, אריסטיאס, עמ' 137) מדובר בקורבן יחיד והרושם הוא שאיבריו מועלים ללא סדר. התיאור שבאיגרת אריסטיאס מזכיר תיאור מאוחר המופיע בתוספתא כיפורים (א, יד) 'מעשה בבניה של מרתה בת בויתוס שהיה אחד מהן נוטל שתי יריכות בשתי אצבעותיו משור לקוח באלף דינרין, והיה מהלך עקב בצד גודל ומעלה אותן לגבי מזבח'. כפי שהעירני ידידי דוד סבתו, מסיפור המעשה אפשר לראות שאין הקפדה על סדר האיברים בקורבן הפר של היחיד. התייחסות נוספת לסדר האיברים

הגיוני כי הקפדה טקסית זו על סדר האיברים נהגה בקורבן התמיד החשוב ולא בקורבנות הפרטיים המובאים בהתאם לנדבותיהם וחובותיהם של היחידים. סדר זהה לזה שבכתב לוי מופיע במקורות תנאיים בזיקה לקורבן התמיד בלבד. הסדר שבכתב לוי כולל 6 חוליות של איברים בדיוק כמו בסדר העלאת איברי התמיד ובשונה מסדר הקרבת הפר (המובא כקורבן ציבור בחגים בידי כ"ד כהנים).[732] ראיה אחרונה עולה מהפסוק החותם את סדר ההקרבה, שבו נאמר:

ובתר דנה נישפא בליל במשחא ובתר כולא חמר נסך והקטיר עליהון לבונה

ויהוון כן עובדיך בסרך וכל קורבניך [לרע]וא לריח ניחח קודם אל עליון (ח, ו).

פסוק זה, שמזכיר את החומרים השונים המוקרבים עם העולה (סולת בלולה בשמן, יין לניסוך ולבונה),[733] לא מזכיר את הכמויות המדויקות של כל חומר. הקטע הבא (פרק ט לפי החלוקה שבמהדורת גרינפילד-סטון-אשל) מפרט באופן מדויק את הכמות של עצים, מלח, סולת ושמן, יין ולבונה שיש להביא עם כל קורבן. פירוט כמויות זה תלוי <u>בסוג המסים</u> של הקורבן (עולה או שלמים) ובעיקר בסוג הבהמה שממנה הוא מובא (שור, איל, כבש וכו') בתחילה מתוארת כמות העצים המשתנה לפי סוג הקורבן: לדוגמא - 'לתורא רבא <ככר> אעין ליה במתקל ואם תרבא בלחודוהי סליק שיתה מנין וכו' (ט 1) ואחר את כמות המלח (לדוגמא ט 6: καὶ τῷ ταύρῳ τῷ δεθτέρῳ τὰ πέντε μέρη ἀπὸ τῶν ἓξ μερῶν τοῦ σάτου) ואחר את כמות הסולת והשמן.[734]

נמצאת במגילת המקדש (טור כד שורות 1-4) במסגרת תיאור קורבנות הנשיאים (ראו ידין, מגילת המקדש, כרך א, עמ' 99) הסדר העולה מכאן (לפי שחזורו של קימרון, מגילות קימרון, א, עמ' 163) הוא ראש, פדר, שתי זרועות, שכם, חזה, שוק הימין, קרב, שתי כרעיים. זהו תיאור קרוב להלכה שאצלנו ואם כן סדר האיברים מופיע בהקשר של קורבן ציבורי! המסורות התנאיות עוסקות בסדר האיברים רק בקשר לקורבן ציבור, ובמסכת תמיד – בזיקה לעולת התמיד. ביומא נקבע הדבר במפורש: 'במה דברים אמורים בקרבנות ציבור, אבל בקרבנות יחיד אם רצה להקריב יקריב' (יומא ב, ו). דהיינו סדר האיברים נוהג בקורבן ציבור בלבד. אמנם קשה להקיש ממקור חז"לי אל חיבור ארמי קדום לו בהרבה, ובכל זאת קדמותה של תמיד והסברה שלפיה בנושא הקשור לפרוצדורת הקרבה תשרור שמרנות מאפשרות לצרפה לתמונה הכללית הברורה העולה ממגוון המקורות שהבאנו.

[732] פר הציבור הובא לפי חז"ל כפי שהזכרנו על ידי 24 כוהנים ואילו התמיד באמצעות שישה כוהנים. סדר האיברים שבכתב לוי כולל 6 חוליות (X ובתרוהי X2 ובתר וכו'). אם נניח כי חוליות אלו משקפות את האבחנה בין הכוהנים נושאי האיברים, הרי יש כאן רמז נוסף לכך שמדובר בכבש, שהובא בידי 6 כוהנים ולא בפר שבשל משקלו הרב נדרשו כוהנים רבים יותר לנושאו.

[733] נישפא – היינו סולת (גרינפילד-סטון-אשל תרגמו fine meal על סמך השימוש שבמילה 'נשף' לתיאור סולת שמצאו אפעל ונוה באוסטרוקונים אדומיים מהמאה הד' לפנה"ס (ראו אפעל-נוה, עמ' 11; וראו דרוונל, כתב לוי, עמ' 278)). אזכורה של הלבונה כבאה עם המנחה הנלווית אל הזבח, עומד בניגוד להלכה המופיעה בחז"ל ובמגילת המקדש, שלפיה מנחת נסכים – דהיינו מנחה הבאה עם הזבח, אין מקטירים עליה לבונה (ראו הוטגארד, קרבן, עולה, עמ' 87; שיפמן, קורבנות, עמ' 197-198). שיפמן העיר כי שיטה הלכתית מעין זו מופיעה גם באפוקריפון לבראשית (1QapGen X: 15-16) המתאר מנחה נלווית לקורבן שמוקרב עליה לבונה. וראו גם 4Q158 f4:4. אני מבקש להציע כי גם ההלכה הידועה בברית דמשק יא, 18-20, האוסרת לשלוח למזבח 'עלה ומנחה ולבונה ועץ', אינה מדברת על ארבעה קורבנות נפרדים (כפי שהציע בין השאר יאסן, חוק, עמ' 224-229), אלא על מעין מתכון לקורבן אחד. אם פירושי נכון הרי שלפנינו ראיה כי בהקשר זה ברית דמשק דוגלת בשיטה הלכתית אחת עם כתב לוי, שלפיה יש לתת לבונה על גבי מנחת נסכים.

[734] כפי שציין קוגלר, פרק זה מתבסס על במדבר טו. (קוגלר, מסורות לוי; הוטגארד, קרבן העולה, עמ' 86-88; הימלפרב, קורבנות; שיפמן, קורבנות, עמ' 190-193). נראה פשוט שלפי כתב לוי חובת הבאת העצים מוטלת על היחיד שמביא את הקורבן, ואם כן דין זה עומד לכאורה בניגוד להלכה המופיעה בספרא נדבה ו (פינקלשטיין, עמ' 46-47; וכן בבלי מנחות כב ע"א) לפיה אסור ליחיד המתנדב להביא עולה להביא עימו את עציו – אלא העצים באים משל ציבור.

מסתבר אם כן שהיחס בין פרק ח לפרק ט הוא יחס שבין 'כללי' – סדר הקרבה גנרי, לבין פרט – דהיינו סדר הקרבה המשתנה לפי כל קורבן. אם נסביר, כהצעתי, כי הפרק הראשון עוסק בריטואל הקבוע והיומיומי של הקרבת הקורבן יקל לנו להבין יחס זה. הפרק פותח בקורבן האולטימטיבי (עולת התמיד) ועוסק לאחר מכן בקורבנות המוקרבים עליו.[735] מאידך אם נבקש לטעון כי מדובר בעולת יחיד נצטרך להסביר מדוע מחבר כתב לוי, שעסק בפרק ח בתיאור גנרי ועקרוני באופיו, התייחס דווקא לקורבן יחיד מסוג מסוים. אם כך הדבר, מדוע לא פורטו הכמויות הרלוונטיות לקורבן זה? גם היעדר ההתייחסות אל הבעלים המביא את הקורבן והשמטת פעולת השחיטה וה'סמיכה' מובנת היטב לאור הצעתנו. מאחר שכתב לוי עוסק בתמיד שוב אין צורך להזכיר פעולות אלו הכרוכות בבעלי הקורבן ולכן מוזכרות בויקרא א העוסק בעולת יחיד ומושמטות מויקרא ו העוסק בעולת התמיד.[736]

כאמור, אל מול קריאה זו, שנראית לי עדיפה מכל צדדיה, עומד נימוק אחד לטובת ההבנה שלפיה הטקסט עוסק בעולת יחיד. בתיאור סדר העלאתם של איברי הקורבן על המזבח קובע כתב לוי:

'<ראשא> הוי מהנסק לקדמין ועלוהי חפי תרבא ולא יתחזה לה דם נ<כס>ת תוראי (ח, 3).

מפסוק זה יש ללמוד שתי הלכות: ראשית, ה'ראש' ועימו החֵלב הם ה'איבר' הראשון המועלה אל המזבח, ושנית, הכוהן נדרש לכסות את בית השחיטה בחֵלב (תרבא) כדי שדם השחיטה לא ייראה.[737] אזכורו של השור מחייב לכאורה לקבוע שאין מדובר בעולת התמיד, הבאה מן הכבשים (שמות כט, 38), או בכלל העולות (הבאות ממגוון בעלי חיים), אלא בעולה אחרת שבאה מן הבקר (ויקרא א, 3). אולם למעשה העדות הטקסטואלית של פסוק זה אינה כה ברורה:

[735] יחס מעין זה בין ה'תמיד' לשאר הקורבנות המוקרבים עליו הוא הבסיס לעריכת פרשת קורבנות המועדים שבספר במדבר פרק כח. הפרק פותח בתיאור הקרבת עולת התמיד (במדבר כח, א-ח) ואחר מונה את כל הקורבנות תוך אזכור חוזר ונשנה של העובדה כי קורבנות אלו מוקרבים 'על' קורבן התמיד. וראו בר און, תמיד, עמ' 143-153. דהיינו כל הקורבנות הם 'על' – נוספים על – עולת התמיד (לשימוש כזה ב'על' ובפרט בדיני הקורבנות ראו מילון BDB, עמ' 755). אלישע קימרון העיר כי המילה 'על' תורגמה במגילת המקדש כ'אחר' דהיינו הקורבנות האחרים הוקרבו (מייד) אחר עולת התמיד (כגון 'אחד עולת הת[מיד' שבמגילת המקדש כג, 8 וראו עוד קימרון, מילון, עמ' 301). יש עוד מקום לעיין באופן המדויק שבו תפסו חז"ל את הוראתה של המילה 'על' כאן אך לענייננו העיקר הוא כי התמיד הוא קורבן היסוד שעליו, ורק לאחר הקרבתו ניתן להקריב את שאר הקורבנות כפי שנאמר לדוגמה בבבלי פסחים נח ע"ב: 'אלא אמר רבא 'השלמים' עליה השלם כל הקרבנות כולן'.

[736] מנחות ט, ז.

[737] אפשר שדין זה מתבסס על ויקרא א, ח. וראו הדיון והצעתי להלן הערה 770. החובה לכסות את צוואר הבהמה אינה מופיעה ככל שידיעתי משגת במקורות נוספים בספרות הבית השני אבל היא כן מופיעה פעמיים במסכת תמיד (ד, ב; שם, ג) וראו הדיון שם בהערה. יש לראות בחיוב זה חלק מהזהירות המיוחדת המאפיינת כתב לוי באשר לטיפול בדם הקורבן. חובת זהירות זו משתקפת באזהרה החוזרת של כתב לוי לרחוץ את הידיים והרגליים כדי להתנקות מדם השחיטה (ח, ב וראו גם י, ו) וראו על כך ורמן, כיסוי הדם, עמ' 173-183; הנ"ל, דור המבול.

נוסח הגניזה (Bodleian Library Genizah Fragment, MS Heb c. 27)	התרגום היווני (Mt. Athos, Monastery of Koutloumous, Cod. 39. catal. na. 3108)
ראשא הוי מהנסק לקדמין ועלוהי חפי תרבא ולא יתחזה לה דם נסבת תורא	τὴν κεφαλὴν ἀνάφερε πρῶτον καὶ κάλυπτε αὐτὴν τῷ στέτι, και μὴ ὀπτανέσθω τὸ αἷμα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς (את הראש תעלה ראשון ותכסה אותו עם החלב, ולא יראה הדם שעל ראשה)

במקום אזכורו של השור שבנוסח הגניזה נאמר בתרגום היווני: 'και μὴ ὀπτανέσθω τὸ αἷμα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς (ובשחזור לארמית='ואל יתחזי דם על ראשא'). לפי נוסח זה לא מפורש באיזה בעל חיים מדובר, ורק נאמר שיש להזהר פן יראה הדם שעל ראשו [של הקורבן]' (כפי שתרגמו גרינפילד סטון ואשל: 'And let the blood not be seen **on its head**') לשון הנקבה (αὐτῆς) בה משתמש המתרגם מחייבת להניח כי הוא לא הכיר את המילה 'תורא' המחייבת לשון זכר.[738] כדי להניח שלפני המתרגם היווני עמד נוסח ארמי זהה לזה של הגניזה במקרה זה עלינו להניח חופש תרגומי רחב שאינו מאפיין את התרגום היווני של כתב לוי ועדיף להניח כי לפני המתרגם היווני עמד נוסח ארמי האומר כי יש לכסות את ראש הבהמה כך ש'לא יתחזי דם על ראשה.[739]

נוסח זה קל יותר לשחזרו לתוך הנוסח הקומראני. הפסוק השתמר באופן חלקי רק בפרגמנט אחד (4Q214 f2: 4),[740] ולרוע המזל השורה שבה אמור היה להיות מוזכר הקורבן השתמרה באופן חלקי והיא כוללת רק את המילים 'ואל יתחזי'. אם נבקש לשחזר ברווח שבין מילים אלו שבשורה 4 לבין ה: ']א ובתרהן ידיא' שבשורה 5 את נוסח הגניזה, המאזכר את השור, נידחק קימעא להשלים השלמה ארוכה ביחס להשלמות של השורות הסמוכות לו.[741] דוחק זה ייעלם אם נניח

---

[738] תרגום של גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ' 172. אני מניח כי המתרגם הבין שמדובר ב'עולה' כלפיה אפשר להשתמש בלשון נקבה. כיוון שהיווני גורס מילת יחס הוספתי בשחזור המשוער של הנוסח הארמי שעמד לפניו את המילה 'על', אבל ייתכן שהנוסח הארמי היה 'ואל יתחזי דם ראשא' והיווני הוסיף את מילת היחס. תיקנתי את '**לא** יתח**זה**' שבגניזה על פי ה'אל יתחזי' שב4Q214^{d} Frag. 2: 4.

[739] כיוון שהיווני גורס מילת יחס הוספתי בשחזור המשוער של הנוסח הארמי שעמד לפניו את המילה 'על'. כמובן שניתן באותה מידה להניח כי הנוסח הארמי היה 'ואל יתחזי דם ראשה' והיווני הוסיף את מילת היחס. אני מודה לפרופ' מיכאל סוקולף ולד"ר ליאור גוטליב על עזרתם ועצתם בנוגע לתרגום הארמית של כתב לוי. בנוגע למוצאו של התרגום היווני לכתב לוי ראו סטון, כתב לוי, עמ' 320-321.

[740] הקטע העוסק בסדר האיברים השתמר במספר פרגמנטים (1Qlevi frag. 454, 4Q214a. וב 4Q214d ראו דרוונל, כתב לוי, עמ' 188-189; גרינפילד, כתב לוי, 82), אך רק בפרגמנט שהזכרתי השתמר נוסח הפסוק העוסק בהקרבת הראש.

[741] אני מודע לכך שבאופן כללי פרגמנט זה משמר נוסח קצר מזה שבגניזה (לדוגמה בשורה 5 יש א שהיא כנראה הסיומת של 'צוארא' וההמשך 'ובתרהן ידיא' במקום הנוסח הארוך שבגניזה 'ובתר צוארה ידוהי'), ולכן כדי לבדוק את היתכנות ההשלמה ניסחתי את המשפט בצורתו המקוצרת. מכל מקום, אי אפשר להניח שהפרגמנט השמיט את הצוואר מסדר האיברים ולכן ברור שה'א' שבשורה 5 היא השלמה למילה 'צוארא', ומזה עולה כי כדי לטעון שבפרגמנט היה כתוב 'דם נכסת תורא' עלינו להשלים בין ה'אל יתחזי' לבין ה'א' של הצוארא' את המילים 'לה דם

כי הנוסח הארמי העומד בבסיס התרגום היווני הוא המקורי. זאת ועוד, המילה ׳תורא׳ שבנוסח הגניזה כפי שהוא לפנינו (Bodl. d:5) מופיעה בצירוף מוקשה: ׳דם **נסבת תורא**׳, והמהדירים נאלצו להגיה ׳נ<כס>ת תורא׳ (דהיינו slaughtered bull).[742] צירוף זה קשה משני צדדיו – המילה ׳נסבת׳ דורשת הגהה והמילה המוגהת ׳נכסת׳ בצימוד לסוג בעל חיים (תורא) נדירה בארמית הארצישראלית.[743] לאור כל אלה, ובעיקר לאור החלופה הבהירה שיש בתרגום היווני, סביר להסיק כי בנוסח הגניזה בכלל, ובפרט בפסוק זה חלו ידיים[744] ויש לדבוק כאן בנוסח היווני.[745]

4.4.3.4 סיכום: כתב לוי כ׳סדר התמיד׳

כתב לוי מכיל שלוש יחידות הלכתיות המתלכדות לכדי סדר מעשים רציף, המתאר את הפולחן היומיומי שנעשה בראשית יום העבודה במקדש. סדר זה נפתח בכניסה למקדש, מתאר את טהרת הכוהן עם כניסתו ולקראת הקרבת העולה, עובר לתאר את הבערת המזבח בבוקר ומסיים בהקרבת תמיד של שחר. החיבור נחתם בהפצרה לבצע את המעשים לפי סדר: ׳ויהוון כן עובדיך בסרך וכל קורבניך [לרע]וא לריח ניחח קודם אל עליון׳ – כדי שהקורבן יתקבל לרצון צריכים המעשים להיות ב׳סרך׳, דהיינו בסדר (order) הנכון, כלשון התרגום היווני: 'τὸ ἔργον σού ἐν τάξει'.[746] חתימה זו מלמדת על מגמת קובץ ההוראות: הקניית הסדר הנכון של עבודת המקדש. הקריאה שהצענו פותרת את השאלה העקרונית מדוע המדריך הכוהני בחר, לכאורה, לתאר סדר של קורבן מסוים. להצעתי לא מדובר בסדר הקרבה של קורבן זה או אחר אלא בסדר העבודה היומיומי של המקדש ומכאן חשיבותו ושייכותו לחיבור ממין זה.

נכסת תורא ובתרוהי צור[א׳. השלמה זו הופכת את שורה 4 לשורה בת 42 רווחי תווים ובכך לשורה הארוכה ביותר בטקסט. בפרגמנט יש 9 שורות מלאות (נניח לשורה 10 שבשל היותה חותמת התקצרה), המכילות בממוצע 37.3 רווחי תווים. השורות הסמוכות לשורה 4 הן בנות 34 תווים (שורה 2 ושורה 3) ו39 תווים (שורה 5).

[742] גרינפילד-סטון, הערות, עמ׳ 222 ; גרינפילד, כתב לוי, עמ׳ 83; אבל ראו קוגלר, מסורות לוי, עמ׳ 100, הע׳ 130 לספרות שקדמה להם. ד״ר ליאור גוטליב העיר לי כי יש לשקול את האפשרות לפרש את הצירוף לאור השימוש שנעשה בתרגומים ארמיים ארצישראליים וממשיכי דרכם במילה ׳נסיבה׳ כמקבילה של ׳נדבה׳, ואולי אפשר להבין כי ׳נסבת תורא׳ הוא נדבת שור.

[743] הדוגמאות הבודדות הן בתרגום המיוחס ליונתן (ויקרא יז, 3); בפשיטתא, ישעיה כב, 13; דברי הימים ב ל, 17.

[744] מלבד המילה ׳נסבת׳ שהוגהה ל׳נכסת׳ יש לציין את המילה הראשונה בפסוק שבגניזה: ׳ואשה׳. מילה זו חסרת פשר ובצדק הגיהו המהדירים השונים ל׳ראשא׳. גם המילים ׳לא יתחזה׳ נמצאות בנוסח שונה בקומראן (׳אל יתחזי׳) ושינויים דקים אלו הם חלק ממגוון של 51 הבדלים שמנה נורין (Norin) בין נוסח הגניזה לנוסח הקומראני. הבדלים אלה הביאו אותו לקבוע כי הארמית של הגניזה היא תוצר של התאמת הארמית בת המאות ה-3-2 לפנה״ס של החיבור לצורות ארמיות המוכרות לסופר מאוחר יותר מהתורה ומהתרגומים (ראו נורין, לוי הארמי [לשורה זו ראו שם, עמ׳ 127; 130]. וראו עוד גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ׳ 3).

[745] איני רואה טעם להאריך בספקולציות על התהליך שבמסגרתו הופיע ה׳תורא׳ בחיבור. האם היה כתוב ׳ואל יתחזי דמו. ובתרוהי׳ והמילה ׳בתרוהי׳ נקראה כ׳תורא׳ (וראו סטון וגרינפילד, הערות, עמ׳ 222)? ואולי ה׳תורא׳ נכנס לכאן בשל אזכורו החוזר של השור בראש לוח הקורבנות (׳תורא רבה׳ וביווני: 'ὁ ταῦρος ὁ μέγας')? סוף דבר, כיוון שיש לפנינו נוסח יווני ברור שמתיישב עם ההלכה המוכרת מספרות הבית השני וקל לשחזרו לנוסח הקומראני, איני רואה טעם לדחוק את הקטע כולו בשל מילה אחת המופיעה בפסוק בגניזה שבוודאי חלו בו ידיים.

[746]: ראו צ׳ארלס, ספרים חיצוניים, עמ׳ 815; ליכט, מגילת הסרכים, עמ׳ 66, פירוש לשו׳ 16; גרינפלד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ׳ 83; דרוונל, לוי הארמי, עמ׳ 275. עוד על המילה ׳סרך׳ בספרות קומראן ראו שיפמן, הלכה, עמ׳ 75-81.

4.4.4 'כתב לוי' כנציג סוגה של ספרות הדרכה כוהנית והעדות התנאית על שימוש בספרות זו:

בסעיף הקודם הראיתי כי כתב לוי הוא 'סדר יום'. בהינתן שכך יש לראות בו הוא נציג של ז'אנר מיוחד של כתיבה כוהנית שעסקה בהוראות ובהדרכות הנוגעות לאופן ביצוע טקסים במקדש. דוגמאות לספרי הדרכה דומים (יותר או פחות) נמצאו בארכיונים של מקדשים במצרים ובמסופוטמיה,[747] ואפשר להניח כי 'כתב לוי' הוא חלק ממסורת כתיבה העוסקת בסדר העבודה לצורך הדרכת כוהנים, אלא שהוא החיבור היהודאי היחיד ששרד ושמייצג סוגה ספרותית זו.[748] אני סבור כי תיאור של שימוש בספר מעין זה נמצא בספרות התנאית. מסכת יומא מתארת כי הזקנים עמדו לפני הכוהן הגדול ערב יום הכיפורים וקראו מתוך חיבור כתוב את סדר עבודת היום:

> מסרו לו זקנים מזקני בית דין, **וקורין לפניו בסדר היום** ואומרים אישי כהן גדול קרא אתה בפיך שמא שכחתה או שמא לא למדתה (א, ג)

החיבור שממנו קוראים הזקנים לפני הכוהן הגדול הוא לכאורה חיבור כתוב המשמש להדרכת הכוהן הגדול שבמקדש (שהרי הזקנים 'קוראים' מתוכו). נותר, אם כן, לברר מהו טיבו של חיבור זה. אפשטיין סבר כי מדובר בחיבור פרושי קדום, גרסה קדומה של מסכת יומא שלפנינו, ששימשה להדרכת הכוהן במקדש.[749] חוקרים רבים דחו את דבריו של אפשטיין משום שסברו כי

---

[747] במזרח הקדום נמצא מגוון רחב של טקסטים המתארים או מצווים על סדר דרכי הפולחן הראויות. טקסטים ריטואליים אלו אינם נושאים בדרך כלל עדות ישירה למטרת חיבורם ולאופן שבו תפקדו ולכן הגדרתם כספרי הדרכה היא בעייתית. לעיתים קל יותר לדבר על תוכן החיבורים מאשר לקבוע את זהות הנמען שלהם ואת אופן השימוש בהם. בשאלת הסיווג הסוגתי של הטקסטים הריטואליים במקרא ובמזרח הקדום דן בין השאר ברוך לוין. הוא ביקש לשרטט את ההתפתחות של טקסטים ריטואליים במזרח הקדום מתיעודים 'ארכיוניים' (archival records) של הקרבת קורבנות אל טקסטים 'תיאוריים' (descriptive ritual) המתארים את הליך ההקרבה, ששימשו בין השאר להדרכת הכוהנים בעבודתם, תפקיד שגרם לעיצובם מחדש כטקסטים 'ציוויים' (prescriptive ritual). ראו לוין, טקסטים תיאוריים. לסקירת התפתחות חקר הז'אנר של טקסטים ריטואליים וגישתו האלטרנטיבית של וואט, המדגיש את ההיבט הרטורי של הטקסטים הריטואליים, ראו וואט, ריטואל ורטוריקה. למצב המחקר כיום ראו: ביב, הקדמה. בהקשר הספציפי שלנו אעיר כי במקדש בכרנך נמצא טקסט העוסק בעבודת הבוקר ומדריך את הכוהן בנוגע לברכות וללחשים שהוא אמור לומר תוך כדי העבודה. הטקסט, המתוארך לימי השושלת ה-22, עוקב אחר עבודת השחר היומיומית שבמקדש אמון-רע (כניסת כוהן טהור למקדש, הדלקת אש וקטורת, פתיחת דלתות היכל ועוד) ומכיל את הברכות השונות שצריכות להיאמר. לפרסום הפפירוס ותרגומו ראו האלו, חיבורים, כרך א, עמ' 55-56. לפרוטוקולים המתעדים את פעילות הכהונה החיתית ו'ספרי הוראות' המפרטים את אופן ביצוע הטקסים ראו זינגר, החיתים, עמ' 174; תגר, חיתים, עמ' 41-42. לטקסטים בעלי אופי ציוויי-הדרכתי המיועדים כנראה לכוהנים ומתארים את הפולחן לפי סדרו ראו מור, אנתולוגיה, עמ' 157-165. בסוג אחר של טקסטים הקרוב במובן אחר לכתב לוי עסק משה וויינפלד (וינפלד, הוראות). וויינפלד מונה במאמרו מגוון של מזמורים, כתובות, ועדויות אחרות שהמכנה המשותף בהם הוא העיסוק בתנאים הנדרשים מהמבקר במקדש: תנאים הכוללים רכיבים פולחניים ומוסריים. אמנם הדוגמאות שהוא מביא במאמרו אינן דומות לכתב לוי במובן זה שאינן ממוענות לכוהן העובד ומתוך כך אינן עוסקות ברצף הריטואלי שעליו לבצע, אך מכיוון שכתב לוי מתבסס על האפיזודה המקראית בבראשית לה, 1-8, שעניינה היטהרות לפני העלייה לבית אל, ומכיוון שראשית היחידה כורכת את ההימנעות מפחז מזנות ומטומאה בכניסה של הכוהן אל המקדש, הרי שנוצרת כאן זיקה מעניינת בין המקורות. לשון אחר, רגע המעבר, הכניסה לבית אלוהים, הוא הזדמנות להטיל על האדם או על הכוהן הנכנס שורה של צווים הנוגעים להתנהגותו ולטהרתו ומרכיב זה דומיננטי גם בכתב לוי. על ספרות זו ראו עוד בן דב, כוהנים וסדרי מקדש; ובהקשרים תרבותיים נוספים: ברד, כתיבה וריטואל.

[748] בדברי תגובתו להרצאתה של קייטל ברתלו על ההתייחסות למקרא בטקסטים ארמיים מקומראן העיר סטון: 'The existence of the ritual instruction book in Aramaic Levi Document may serve to remind us that there must have been a literature of priestly instruction, even if partly oral, which one might think drew ultimately on Pentateuchal legislation, at least in part' (ראו ברתלו, התייחסויות למקרא, עמ' 200)

[749] אפשטיין הניח בפשטות כי לזו כוונת המשנה, וכתב: "סדר יומא' (יומא יד ב, סנהד' מט ב), 'סדר היום' (משנת יומא א, ג) כל עניינה וסידורה עתיק (חוץ מהוספות תנאים אחרונים) <u>שהרי על פי 'סדרי' מעין זה היו מלמדים לכהן</u>

המשנה מתייחסת לפרשת אחרי מות שבמקרא,[750] אך לדעתי שלא בצדק שהרי כשמסכת יומא (ז, א) מתייחסת לקריאת הכוהן הגדול בתורה בפרשת אחרי מות היא אומרת זאת במפורש: 'כהן גדול עומד ומקבל וקורא עומד **וקורא אחרי מות** ואך בעשור וגולל ספר תורה ומניחו בחיקו...'.[751] קשה להניח ש'אחרי מות' המוזכרת בשמה זה בסוף המסכת תכונה כאן בכינוי שונה 'סדר היום' ויש יתרון בהנחה שהקריאה שבפרק א' מתייחסת לחיבור שונה מזה שבפרק ז. יתרה מזאת, תיאור הדרכת הכוהן מופיע בפרק א' בהקשר לפולמוס הפרושי-צדוקי על הדרך שבה יש לבצע את עבודת יום הכיפורים ובהקשר זה השביעו הפרושים את הכוהן הגדול 'שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך' (יומא א ה),[752] דהיינו הכוהן מושבע שלא לשנות מסדר העבודה כדרך שהפרושים הבינוהו.[753] לאור זאת מסתבר להבין שהחיבור לפיו הדריכו הזקנים את הכוהן הוא

גדול את 'סדר העבודה'' (אפשטיין, מבואות, עמ' 36). אמנם יש להעיר כי בעמ' 20 השתמש אפשטיין בניסוח שונה ('פרשת היום עם פירושה ומדרשה') שמתייחס אל המקרא בליווי הערות פרשניות (וזו עמדת בעל התפארת ישראל שכתב כי קראו 'הפרשה עם באור דקדוקי דיניה'), אם כי גם שם חזר אפשטיין להשערה שלפיה היה קיים בידי הכוהנים 'קובץ הלכות שעל פיו הורו ולימדו' (וראו עוד הנ״ל, שם, עמ' 514 הע' 139).

[750] נראה לי שכך כבר הבין הירושלמי סוטה כב ע״א [עמ' 937] שהשיב לקושיה מהמשנה 'וקורא אחרי מות ואך בעשור' בתשובה 'שנייא היא שהיא סדרו שליום'. וכך הבינו הראשונים והאחרונים (ראו למשל רש״י יומא יח ע״א ד״ה 'קורין לפניו בסדר היום'; ברטנורא (יומא א, ג ד״ה 'בסדר היום') ורבים אחרים). כל החוקרים שראיתי שהתייחסו לסוגיה זו פטרו את דברי אפשטיין ופירשו את הביטוי כמתייחס לתורה ראו אלבק, מועד עמ' 223; קנוהל ונאה, מילואים וכיפורים, עמ' 19; שטמברגר, יום כיפור, עמ' 123; ספראי וספראי, יומא, עמ' 38; רוזן-צבי, הטקס, עמ' 243 ועוד). אולי הוטעו החוקרים מכך שאפשטיין קבע 'מפי הגבורה' ולא נימק (במקומות שהזכרתי), אבל הוא אכן הביא כמה נימוקים (הנ״ל, שם, עמ' 20 וראו להלן). יש לציין כי לפי נוסח חריג של המשנה לא נאמר כי הזקנים פונים אל הכוהן ואומרים לו 'קרא אתה' אלא 'קרא אותה'. לשון הנקבה מתאימה להבנה כי מדובר בפרשת אחרי מות. אך מאחר שמסתמא מדובר בנוסח משובש אין ללמוד ממנו דבר לענייננו (וראו רוזנברג, משנה כיפורים, עמ' 126).

[751] כך גם כשהמשנה מספרת שתלמידי חכמים קראו בפני הכוהן בספרי המקרא, נאמר במפורש: 'ובמה קורין לפניו? באיוב ובעזרא ובדברי הימים, זכריה בן קבוטל אומר פעמים הרבה קריתי לפניו בדניאל' (א, ו).

[752] ראו רמב״ם פירוש המשניות יומא א, ג [מהדורת קאפח, עמ' רלט]; על מחלוקת הצדוקים והפרושים בנוגע להקטרת קטורת ראו רגב, הצדוקים, עמ' 152־159 ושם ביבליוגרפיה לנושא; וראו גם ספראי, יומא, עמ' 26-34; עמ' 38-39.

[753] נימוק זה למעשה הובא כבר על ידי אפשטיין במקום אחר (מבואות, עמ' 20): 'בוודאי היו קורין לפניו פרשת היום עם פירושה ומדרשה שהרי העבודה במקדש היתה מתנהגת על פי הוראות הפרושים... ואי אפשר ש'זקני ב״ד' היו מסתפקים בקריאת הפרשה כפשוטה'. אפשטיין הדגיש (שם, הע' 32) כי הקוראים הם זקני בית דין ולא זקני כהונה והקריאה תפקידה הוראתי, ציווי, ובקונטקסט פולמוסי, שהרי שתי משניות קודם לכן שמענו: 'משביעים אנו אותך'. למרות זאת קנוהל ונאה, הניחו שמדובר כאן בפרשת אחרי מות, ולכן כתבו שהתיאור אינו תיאור פרקטי, שהרי קשה להניח כי הכוהן אינו יודע להבחין בין כבשים ואילים עד שצריך להעבירם לפניו, ומשום כך הציעו כי 'התמונה המצטיירת היא של חינוך מבראשית הכולל אף הקניית אינפורמאציה אשר ללא ספק ידועה מכבר לכוהן... התיאור שבמשנה נובע ממציאות ריאלית של מינוי מחודש של כוהנים מדי שנה, ואפשר לראותו כביטוי של שאיפה ליצירת מציאות פולחנית של חנוכה והקדשה' (קנוהל ונאה, מילואים וכיפורים, עמ' 20). טענתם זו היא חלק מהשוואה כוללת בין יום הכיפורים לימי המילואים. אינני בא לפקפק במכלול טענותיהם, אך כי הסברה שבמשנה זו מתואר ריטואל חניכה לא פרקטי היא לדעתי זרה למשנה. המשנה מתארת את הכוהן גדול כעם הארץ, שהרי במפורש נאמר כי הזקנים מזקני בית דין שקורין לפניו שואלים אותו 'שמא שכחת או שמא לא למדת', ואם כן אין קושי להסביר מדוע מלמדים את הכהן דברים בסיסיים. אם הכוהן מתואר כמי שלא למד את סדר עבודת יום הכיפורים אפשר שגם בטיב החיות אינו מכיר ומעבירים לפניו פרים ואילים וכבשים לאו דווקא כדי שיזהה מהו כבש ומהו איל אלא שיזכירוהו למה כל אחד מבעלי חיים אלו משמש במהלך עבודת היום. אם כן נשמט הבסיס מטענתם של קנוהל ונאה. כמו כן יש עדויות נרחבות (שקנוהל ונאה עצמם הביאו) על מינוי כוהנים מידי שנה בשנה. עבודת יום הכיפורים היא עבודה סבוכה, ולפי דברינו יש לפרש כי 'סדר היום' הוא סדר ההלכות המורכב שאכן יש צורך להורותו לכוהן. הרמב״ם נדרש אף הוא להסביר מדוע יש להדריך את הכוהן הגדול והעיר כי הצורך בתרגול נובע מכך שהכוהן צריך לעבוד במצב של חולשה (ראו רמב״ם, פירוש למשנה, יומא א ב [עמ' רלח]). אני מודע לכך שההקשר הפולמוסי איננו מוכיח בהכרח כי מדובר בחיבור בתר מקראי, שהרי כפי שאפשטיין עצמו הציע אפשר שמדובר בקריאת פרשת היום ומדרשה, מעין פתרון ביניים בין הטענה שאני מבסס כאן לבין הפירוש המקובל . כמו כן, קריאת פשט הפסוקים לא חייבת לסתור את עמדת הפרושים, ולעיתים דווקא בהקשרים קריטיים כגון המחלוקת על הקטורת עמדת הפרושים קרובה יותר לפשט המקראות (שוורץ, כוהנים, עמ' 408). מה שתומך לדעתי בעיקר בסיווגו של החיבור המוזכר כחיבור בתר-מקראי הוא ההקשר הפרגמטי: הכשרה לעבודה סביר שתיעשה מתוך חיבור קונקרטי המתאר לכוהן את סדר העבודה ולמלאכה זו לא תצלח פרשת אחרי מות. כמו כן הנימוק הלשוני שכתבתי לעיל (דרך שימושה של יומא ב'סדר') ולהלן (הופעת המילה 'סדר' ככינוי לחיבור בלשון חז״ל) מכריעים את הכף.

חיבור פרושי המתאר את סדר העבודה הפרושי. נעמי כהן ביקשה להביא ראיה אחרת לדבריו של אפשטיין.[754] לדבריה יש לפרש את הכינוי 'סדר היום' שבתחילת המסכת (א, ג) בהתאם להופעתו בהמשכה (ה, ז): 'כל מעשה יום הכיפורים האמור על הסדר אם הקדים מעשה לחברו לא עשה כלום'. כיון שסדר העבודה שבמשנה שונה מסדר העבודה שבתורה יש להבין לדבריה את הביטוי 'האמור על הסדר' כמתייחס לחיבור פרושי שמתאר את העבודה כהווייתה.[755] ובאמת כמה פרשנים שפירשו את 'סדר היום' שבפרק א' כמתייחס לתורה נדחקו לפרש כי כאן מדובר בהלכה המאוחרת.[756] ואין צורך בדוחק זה, שכן אפשר לפרש כי בשני המקומות מדובר בחיבור הלכתי פרושי.[757] אני חושב שטענה זו שגויה. אמנם המשנה משתמשת בביטוי 'האמור על הסדר' ולא בצירוף הרגיל יותר בלשון המשנה: 'האמור בתורה', אך שינוי זה בלשון אינו משקף לדעתי שינוי בטיב החיבור. המונח 'האמור על הסדר' הוא מונח מדרשי המופיע בספרא בקשר לדיני יום הכיפורים והוראתו כפי שהראו יקיר פז ומנחם כהנא היא כי סדר הפסוקים (או במקרים אחרים הסדר האמור בפסוק מסוים) הוא התשתית המחייבת לסדר הביצוע.[758] לשון אחר כשהמשנה אומרת כי משהו 'אמור על הסדר' כוונתה שסדר אמירתו המדויק הוא סדר מחייב. ואם כן מושא ההתייחסות של המשנה הוא בהכרח פרשת אחרי מות.[759] מאידך הראיתי כי צדק אפשטיין שאת הביטוי 'סדר היום' יש לפרש כשם של חיבור. ושם זה מתייחס לחיבור בתר-מקראי הן לאור הקשרו הפולמוסי, הן לאור ההבדל הלשוני בין פרק א' לפרק ז'. כך מסתבר לפרש גם לאור ההופעות האחרות של הצירוף 'סדר X' כשם עצם המכנה חיבור בלשון חז"ל. צירוף זה אינו

---

[754] כהן, הסדיר

[755] לדוג' תיאור הקרבת פר החטאת (טז, ו) נזכר קודם להעמדת שני השעירים (ז-י) וחוזר שוב לפר החטאת (יא) ו'כתובים מכחישים אפוא לפנינו' (הנשקה, לסדר העבודה, עמ' 13). שאלת כוונתם של המקראות עצמם ואופן פירושם של חז"ל רחבה ומורכבת. טענתנו נוגעת רק לכך שקשה לתלות את סדר היום ישירות בסדר האירועים שבתורה. באופן דומה טען צבי מלאכי, סדר עבודת, עמ' 77.

[756] למשל רש"י בבבלי יומא ס ע"א ד"ה 'האמורין על הסדר'; ברטנורא, יומא ה, ז ד"ה 'האמור על הסדר'; כהן, ריטואל, עמ' 45-46; ועוד.

[757] כהן, הסדיר, עמ' 550. (ובשולי הדברים אעיר כי לא הבנתי מדוע כתבה כהן ש'כשם עצם פרטי משמשת התיבה 'סדר' לעיתים קרובות בלשון חז"ל כינוי לפרשה בתורה'. לא מצאתי 'עיתים קרובות' אלו ברובד התנאי של ספרות חז"ל. כמו כן לא ברור מדוע היא הכניסה תחת קטגוריה אחת את 'סדר תעניות', 'סדר תקיעות', 'סדר ברכות' ו'סדר היום' וטענה כי כולם מלמדים על 'חיבור ערוך' או 'חיבור המסדיר סדרי עבודה'. זו קביעה שנראית לי שגויה, שהרי 'סדר תעניות כיצד' אינו ביטוי המתייחס לספר או חיבור אלא לorder, ל'סדר' שבו התעניות צריכות להיעשות או ל'נוסח' שבו הברכות צריכות להיאמר (ולעיתים גם וגם).

[758] פז, סופרים, עמ' 274-275; כהנא, ספרי, חלק ד, עמ' 786

[759] בכמה מקומות במשנה מופיע הביטוי 'האמור בתורה' (למשל בכורות ז, ב 'הוא גבן האמור בתורה'; תוספתא שבת י, יט: 'זהו שוגג האמור בתורה'; תוספתא נגעים ח, ב) השינוי בלשון כאן ('האמור על הסדר') אינו משקף **שינוי בשם העצם** אליו מתייחסת המשנה אלא שינוי ב**תיאור אופן** אמירת הדברים. דהיינו סתם הלכה או מצווה – אמורה בתורה דהיינו מפורשת בה. ואילו כאשר מצווה זו או אחרת 'אמורה על הסדר' הכוונה היא כי סדר האמירה הוא מכוון ומחייב. הביצוע צריך לשקף את סדר האמירה. זהו מונח מדרשי וכך משמעותו בשני מדרשים עוקבים הקשורים לענייננו שבספרא לויקרא טז: (1) 'ובא אהרן אל אהל מועד' – כל הפרשה אמורה על סדר חוץ מן הפסוק הזה, 'ובא אהרן אל אהל מועד' ולמה בא? להוציא את הכף ואת המחתה' (ספרא לטז 23 [לפי כתב יד וטיקן 31]) (2): 'ומנין שכל הפרשה אמורה על הסדר? תלמוד לומר 'ויעש כאשר צוה ייי את משה' (שם, לפסוק 34). הספרא מדייקת מלשון הכתוב 'ויעש כאשר צוה' כי יש לבצע את העבודה כסדר הופעתה בתורה (סדר הביצוע צריך שיהא זהה לסדר הציווי). וראו עוד פז, סופרים, עמ' 274-275; ועוד על דרשות אלו אצל קנוהל ונאה, מילואים, עמ' 29-30). ביטוי קרוב מופיע בספרי במדבר קיא (כהנא, ספרי, כרך ב' עמ' 299) 'ומנחתו ונסכו – לעלה. או אף לחטאת, ת"ל כמשפט, כסדר אמור'. וכפי שהסביר כהנא בביאורו (כהנא, ספרי, חלק ד, עמ' 786) 'הדרשה מורה כי יש לקרוא את הפסוק כסדר האמור בו דווקא' (וראו עוד שם הע' 50).

מופיע במקורות תנאיים קדומים ככינוי לפרשה מהמקרא, אלא ככינוי לחיבור בתר-מקראי (סדר היום, סדר התמיד וכו׳).[760]

לסיכום, ׳כתב לוי׳ נתפס במחקר בצדק כחיבור פדגוגי-הדרכתי. חיבור זה מתאים לז׳אנר ספרות הדרכה לטקסי מקדש, שיש לה עדויות בארכיונים של מקדשים ברחבי מסופוטמיה ומצרים. במחקר הנוכחי הוכחתי כי עיסוקו הוא בסדר עבודת השחר במקדש. תיאור של שימוש בחיבור דומה הן מצד ייעודו (הדרכת הכוהן) הן מצד תוכנו (סדר היום) מופיע במשנת יומא, וביקשתי להוכיח כי אין לקוראו כהתייחסות לטקסט המקראי אלא לחיבור פרושי בתר-מקראי. לרוע המזל, מלבד ׳כתב לוי׳, שהוא חיבור כתוב ארמית משלהי המאה השלישית לפנה״ס, לא נשארה בידינו עדות ספרותית מובחנת על ספר הדרכה מעין זה שלכמותו התייחסה המשנה.

להלן אבקש להצביע על כמה קווי דמיון בין ׳סדר התמיד׳ התנאי לבין סדר התמיד שבכתב לוי.

---

[760] הפועל לסדר פירושו לערוך דבר מה באופן רצוי ונכון (בן יהודה, מילון, עמ׳ 3972; מורשת, לקסיקון הפועל, עמ׳ 241-242). מקורה של המילה בארמית (קדרי, מילון מקראי, עמ׳ 748) או באכדית (sedru = מבנה קרב וראו בן יהודה, שם, הע׳ 3; רבין, חקרי, עמ׳ 77) ובתקופת בית שני חלה עלייה בשימוש בה לעומת חלופתה ׳ער״ך׳, כנראה בהשפעת הארמית (ראו אלבק, מבוא למשנה, עמ׳ 144; מורשת, לקסיקון, עמ׳ 242, בהערת כוכבית; גלוסקא, העברית, עמ׳ 113-114). ׳סדר X׳ מובנו הוא האופן הנכון שבו X נעשה או נמצא והוא שכיח בלשון המשנה (ראו רשימת המופעים אצל בן יהודה, לעיל; וכנעני, אוצר, עמ׳ 3947). לדוגמה: <u>סדר תקיעות</u>: ׳סדר תקיעות שלש של שלש שלש׳ וכו׳ (ראש השנה ד, ט); <u>סדר תעניות</u>: ׳סדר תעניות כיצד מוציאין את התיבה׳ (תענית ב, א; שם ג, א); וקרוב לענייננו ׳סדר הקרבנות׳ (תוספתא יומא ג, יט; מכילתא דר״י יתרו מסכתא דבחדש פרשה ט ד״ה רבי אומר); ׳סדר מתן דמים׳ (תוספתא זבחים ו, י, יב). לעיתים סדר מתייחס לנוסח תפילה מסוימת (תוספתא ברכות ג, ג) משום שנוסח מבטא את הסדר הנכון של המילים או הברכות שנאמרות. לעיתים קשה להבחין האם מקור זה או אחר משתמש במונח ׳סדר׳ ומתייחס לסדר הדברים או לנוסחם. ראו לדוגמה בברייתא שבבבלי ברכות דף מח ע״ב: ׳סדר ברכת המזון כך היא׳ - הברייתא עוסקת בסדר במובן של מוקדם ומאוחר (איזו ברכה ראשונה ואיזו שנייה) אך התרכובת של הסדר הנכון יוצרת את ׳הנוסח׳, הטקסט של ברכת המזון (וראו כהנא, ספרי, ב, עמ׳ 141). משימושים אלו במילה התפתחה כנראה המשמעות של ׳סדר X׳ המתפקד כשם עצם פרטי לחיבור מסוים. ונראה כי שם זה הוא המקבילה למונח ׳סרך׳ שמשמש הרבה במגילות קומראן ככותרת ל<u>רשימת תקנות</u>, או <u>רשימת הלכות</u> (וראו ההפניות והדיון אצל שיפמן, הלכה, עמ׳ 81. אפשר שתבנית לשון זו מהדהדת את לשון המקרא שבה רווח הביטוי ׳זאת תורת X׳ וראו בהקשר זה קוגוט, תחביר, עמ׳ 237).
נדמה לי שהדוגמה הקדומה לשימוש ב׳סדר׳ כחלק מכינוי חיבור היא ׳סדר עולם׳, שחיים מיליקובסקי טען כי זהו שמו המקורי של החיבור ומקורו בשלהי ימי הבית השני. ואם כן הרי לנו חיבור בתר-מקראי המכונה ׳סדר X׳ (לתארוך החיבור ראו מיליקובסקי, סדר עולם כרך א, עמ׳ 17. לקדמותו של הכינוי ראו שם, כרך א, עמ׳ 148). למילה ׳סדר׳ כמסמן של חיבור מסויים ראו המקורות שהביא בן יהודה במילונו עמ׳ 3970. לכינוי סדר ביחס לאחד מחלקי המשנה (׳סדר נשים׳ או נזיקין, שיתא סידרי וכו׳) ראו אפשטיין מבוא, עמ׳ 980; אלבק, מבוא, עמ׳ 125; כהנא, תפוחי זהב, עמ׳ 30 ושם ה׳ 4, 5. ככל הידוע לי במקורות התנאיים ׳סדר X׳ כמסמן של חיבור מופיע רק ביחס למקורות בתר-מקראיים (׳סדר עולם׳ שהזכרנו, ׳סדר התמיד׳ [תמיד ז, ג] ו׳סדרי׳ התפילה אם נקבל את פירושה של נעמי כהן לברייתא בברכות כח ע״ב- כט ע״א [ראו כהן, הסדיר, עמ׳ 551] ופרופ׳ מנחם כהנא העיר לי כי כך ראוי גם להסביר את השימוש במונח ׳סדר שבועה׳ שבספרי [ראו כהנא, ספרי במדבר, חלק ב, עמ׳ 141]). על כן נראה לי כי פשוט יותר לפרש ׳סדר התמיד׳ ו׳סדר היום׳ כמתייחסים לחיבור בתר-מקראי וקשה יותר לראות בהם ביטויים המתייחסים לפסוקים מהתורה.

4.4.5 מה בין 'סדר התמיד' ל'סרך עובדין'

כאמור, מסכת תמיד מכונה 'סדר התמיד' והגדרה זו קשורה לכך שתכניה, מעשי הקרבת התמיד, מאורגנים לפי סדר מפורט של ביצוע הריטואל. לארגון החומר כ'סדר' יש שתי השלכות עריכתיות: סידור המעשים לפי רצף כרונולוגי ואריגה של הלכות הקורבן והלכות המקריב יחד. עמדנו על כך שאריגת הלכות הקשורות להקרבת הקורבן (שחיטה, הקטרה וכו') יחד עם הלכות הקשורות למצבו האישי של הכוהן המקריב (כגון רחיצה, לבישת בגדים, מינוי), נדירה הן בספרות הבית השני הן בספרות חז"ל.[761] קל להסביר איחוד נושאים אלו לכדי רצף אחד כביטוי לזווית מבט כוהנית המעוניינת בהלכות הנוגעות לכוהן המקריב ולא רק לתהליך ההקרבה עצמו. אפשר לראות בעצם אזכורן המשותף של ההלכות רמז לנמען של החיבור. טענה זו אפשר להסביר באמצעות אנלוגיה ספרותית לאופן הצגת דיני הקורבנות שבויקרא: סדר הקרבת העולה מופיע בראשית תורת הקורבנות של ספר ויקרא (ויקרא א) וממוען אל העם כולו ('דבר אל בני ישראל' [א, 2]), ולכן כולל מגוון דינים המתייחסים לאופן הקרבת הקורבן ולא דינים המתייחסים למצבו האישי של הכוהן. בניגוד לכך דיני הקורבנות המופיעים בויקרא ו ואילך, ודין התמיד ביניהם, ממוענים אל הכוהנים ('צו את אהרן ואת בניו לאמר') ולכן הם כוללים לצד ההתייחסויות לקורבן התייחסות להלכה הנוגעת לכוהן כחובת לבישת הבגדים (ו, 3-4) ואילו הדינים הנוגעים לבעלי הקורבן אינם נזכרים.[762]

---

[761] השוו לדיני הקורבנות המופיעים במגילת המקדש (וראו סמלי, מגילת המקדש, עמ' 239-240), וראו ורמן, היובלים, עמ' 334; 21- 25. הדוגמה שעליה עומדת ורמן בספר היובלים חשובה במיוחד. החיבור אמנם כולל הלכות הנוגעות להקרבת קורבנות (זריקת הדם, הקטרת הבשר ועוד) והלכות הקשורות לטהרת הכוהן (חובת רחיצה במים והרחקות נוספות), אך בשונה מכתב לוי ספר היובלים מבחין בין ההלכות הנוגעות לקורבן, המופיעות בפסוקים ז-יד, לבין ההלכות הנוגעות לטהרת הכוהן המופיעות בפסוקים טו-יז. הלכות הקורבנות נחתמות במילים: 'שמור את המצוה הזאת ועשה אותה בני למען תישר בכול מעשיך' (היובלים כא, טו [מהד' ורמן, עמ' 335]) והלכות טהרה פותחות נושא חדש הנפתח באזהרה הכללית 'ובכול עת היה טהור בבשרך ורחצת במים בטרם תלך להקטיר על המזבח' (שם, טז). ורמן, שעמדה על הבדל זה, הסבירה אותו בכך שבחיבור לוי הארמי 'הדובר כותב כרואה בעיני רוחו את המתרחש במקדש' ואילו מחבר ספר היובלים 'בוחר לכלול נושאים רבים יותר, אולם הניסוח מתנתק מסדר הפעולות והופך לאבסטרקטי'. מצב דומה קיים גם בספרות חז"ל. מסכת תמיד מיוחדת משאר מסכתות המשנה, העוסקות בדיני קודשים לפי חלוקות נושאיות ('זבחים', 'מנחות', 'טהרות' וכו'), ומאורגנת על פי סדר ביצוע ריטואלי. מסכת זבחים, למשל, עוסקת בדיני הקורבנות. מעמדו האישי של הכוהן המקריב מוזכר רק במידה שהוא משליך ישירות על מעמדו ההלכתי של הקורבן שהוקרב בידי מקריב שאינו ראוי (זר, אונן, טבול יום וכו' ראו זבחים ב, א; ג, א) וגם כאשר הוא מוזכר אין התייחסות מיוחדת לכוהן אלא לכל אדם לא ראוי שמקריב (כוהן, לוי, ישראל ואפילו גוי). דיני פיגול (למשל זבחים ב) מתוארים מזווית המבט של מעמד הבשר (האם הוא 'מתפגל', האם יש באכילתו איסור כרת וכו'), ולא מזווית המבט של הכוהן. הדינים השונים המופיעים במסכת תמיד מופיעים במגוון מקומות ברחבי הש"ס כל דין במקום המתאים לו. כך דין כוהן בעל קרי האסור בכניסה למקדש נשנה בהקשרו במסכת אהלת פרק א, העוסקת בהגדרת המתחם המקודש ובהרחקת הטמאים השונים לפי חומרת הטומאה ורמת הקדושה. דיני מנחת חביתים (תמיד א, ג) מוזכרים בכמה הקשרים במקומם במסכת מנחות, העוסקת בסוגי המנחות לדיניהן ולפרטיהן (ראו למשל מנחות ד, ה; ו, ה ועוד). וכן על זה הדרך שאר דיני המסכת מופיעים ברובם בהקשריהם השונים במשנה.

[762] הסבר תוכן הדינים שבכל אחד מחלקי תורת כוהנים לפי זהות הנמען שלהם מופיעה בין השאר אצל הרמב"ן (פירוש רמב"ן על התורה, לויקרא ו 2, וראו מילגרום, ויקרא 1-16, עמ' 382-383; לייבוביץ, ויקרא, עמ' 58). מובן שבמסגרת זו אינני מתיימר לומר דבר על הנמען ההיסטורי של ויקרא א-טו, דהיינו על ההקשר ההיסטורי הפרגמטי של חיבור חוקת הקורבנות (על שני חלקיה הנזכרים). האם מקורם בהקשרים פרגמטיים כדברי לוין (לוין, טקסטים תיאוריים), בתיעוד עבור הארכיונים של המקדשים שהתפתח לטקסטים תיאוריים וציוויים. או שמא עוצבו לצורך קריאה המלווה את ההקרבה עצמה כדעתו של רנדטורף, או שהיה להם ערך רטורי ופוליטי והם עוצבו לצורך קריאה ציבורית. ראו הדיון של וואט, ויקרא. ותגובתו של לויכטר, ויקרא 1-16. לענייננו חשובה רק הזיקה שבין הכותרת המגדירה את הנמען לבין התוכן המערב הלכות קורבנות והלכות כוהנים יחדיו.

יש היגיון בכך שטקסט שממוען אל הכוהן עוקב אחר סדר ההקרבה מפרספקטיבה המתאימה לכוהן – ולכן כולל את הלכות הרחיצה, הבגדים וכו׳ כמו גם את הלכות ההקרבה, ואילו טקסט הממוען אל העם כולו עוסק בדיני הקורבן עצמם, מזכיר הלכות הקשורות לבעלי הקורבן ומתעלם מהלכות הקשורות לכוהן המקריב.

בפרק הקודם ראינו כי כתב לוי, החיבור היחיד שאפשר להגדירו כ׳סדר התמיד׳ בספרות הבית השני, הוא חיבור הדרכתי שמוען אל הכוהן המתחנך לעבודתו. עוד ראינו כי חיבור אחר המכונה ׳סדר היום׳ שימש אף הוא לצורך הדרכת הכוהן הגדול ערב יום הכיפורים. השאלה המעניינת העומדת בפנינו היא האם ישנו קשר כלשהו בין ה׳סדרים׳ התנאיים (יומא ותמיד), המנוסחים בגוף שלישי, בזמן עבר (פעל) ובלשון תיאורית, לבין ספרות ההדרכה הכוהנית שהדוגמה הספרותית היחידה שבידינו כתובה בגוף שני, בבינוני ובלשון ציווי הדרכתית.

ישנים מספר קווי דמיון בין החיבורים התומכים באפשרות כי יש ביניהם קשר ספרותי מסוג זה או אחר.

(א) המסגרת הנושאית והכרונולוגית המופיעה בהם קרובה. שני החיבורים מלווים את עבודתו של הכוהן החל מכניסתו למקדש לצורך עבודה וכלה בהקרבת העולה, ואם כן שניהם עוסקים בעבודת השחר במקדש שבמרכזה הקרבת התמיד, אם כי סדר התמיד שבמשנה עוסק גם בתיאור של העבודות ה׳פנימיות׳ דהיינו עבודות התמיד המתבצעות בהיכל (קטורת התמיד, נר תמיד וכו׳), לצד העבודות ה׳חיצוניות׳ דהיינו הקרבת התמיד בעזרה.[763]

(ב) הפתיחה של שני החיבורים נפתחים בהתייחסות למצבו של הכוהן בזיקה לדיני טומאה וטהרה. כתב לוי פותח את סדר העבודה באזהרה מפני קרבה לכל טומאה שהיא ומסכת תמיד נפתחת בתיאור הכוהנים הישנים בבית המוקד שבמהלך השינה ׳אירע קרי לאחד מהם׳ (א, א). אפיזודה זו מאפשרת למשנה לתאר את הרחקת הכוהן הטמא היוצא מהמקדש עם פתיחת השערים מאחר שאינו יכול להמשיך בעבודתו. הסגנון הספרותי כמובן שונה: מסכת תמיד מספרת סיפור ואילו לוי כולל אזהרה מפני טומאה, אך פתיחת סדר העבודה בהתייחסות לחובת ההיטהרות של הכוהן העובד בהקשר המדויק של כניסה בשערי המקדש היא מוטיב המשותף לשניהם (כתב לוי ז, א; תמיד א, א-ב).[764]

---

[763] ציורי הדלקת המנורה מופיע במקור אחר בספרות קומראן. ראו מגילת המקדש טור ט (מהד׳ קימרון, עמ׳ 148]).

[764] אני תוהה שמא פתיחת סדר העבודה בתיאור ההתרחקות מטומאה מבטאת קונבנציה ספרותית רחבה. הגדרתו של מקום כקדוש נובעת גם ואולי בעיקר מהקביעה מי אינו ראוי להיכנס אליו (ראו כלים א, ו-ט), וכבר במקרא ניתן למצוא תיאורי כניסה רבים למקדש הכורכים יחד עם תיאור הכניסה את תיאור הרחקת מי שאינו ראוי אם בשל טומאתו ואם בשל חטאים אחרים. המזמור שמביע זאת בבהירות הוא תהילים טו השואל ׳ה׳ מי יגור באהלך מי ישכן בהר קדשך?׳ ומעניק תשובה מוסרית לשאלה הריטואלית. במזמור זה ובהוראות הנלוות למבקרי מקדש הן

(ג) מתוך העיסוק בטומאת הכוהן עוברים שני החיבורים לעסוק בחובת לבישת הבגדים וברחיצה הכרוכה בהם.[765] הלכות ההקרבה שבכתב לוי נפתחות בחובת רחיצה של הגוף כולו הקודמת לכניסה ל'בית אל'. הוראה קרובה נמצאת בפתיחת תמיד (א, ב). בשתי ההלכות יש מעין 'פנייה' אל הכוהן, המתייחסת למוכנותו לעבודה. בכתב לוי פונה 'יצחק' אל 'לוי' ואומר לו 'וכדי תהוי קאים', היינו 'כאשר תהיה מוכן',[766] תטבול ומסכת תמיד מציינת כי 'מי שהוא רוצה' לתרום את המזבח צריך להשכים ולטבול טרם יבוא הממונה. התייחסות אל רמת ה'מוכנות' של הכוהן לעבודתו מופיעה רק פעם אחת בכל חיבור ובשניהם בהקשר ספציפי זה של הטבילה בראשית העבודה! הטבילה שנעשית לפי כתב לוי בכניסה ל'בית אל' ובתמיד לפני פתיחת השערים על ידי הממונה, היא טבילה מיוחדת, שהרי באופן רגיל אדם או כוהן צריך לטבול כדי להיטהר מטומאתו ואילו כאן מדובר בטבילה שהגורם המחייב לה איננו מצב שלילי אלא הצורך להכנס למקדש, עיקרון המנוסח ככלל במסכת יומא (ג, ג): 'אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפלו טהור, עד שיטבול'.[767] העובדה שכתב לוי ומסכת תמיד מכילים הלכה זהה אינה מפתיעה לכשעצמה, סוף סוף שני החיבורים על אף הריחוק ההיסטורי ביניהם מתייחסים לפולחן שנעשה באותו מקדש וסביר לצפות להמשכיות בסדרי העבודה במקדש. מה שמפתיע הוא הדפוס הספרותי המשותף המשתקף באופן ניסוח ההלכה: שני החיבורים פותחים באקט של הכניסה למקדש,

---

במקרא הן בתרבויות שכנות דן ויינפלד (וינפלד, הוראות). הוא מביא את השערתו של הרמן גונקל, שלפיה מזמור זה ומזמורים אחרים דומים לו מקורם בריטואל של שאלות ותשובות ששאלו הכוהנים שעמדו בשערי המקדש את עולי הרגל. וינפלד רואה בתיאור שבבראשית לה, 2 (היטהרות יעקב ומשפחתו לפני העלייה לבית אל) עדות קדומה לטקס זה. למעשה כתב לוי מוסב על סיפור עליית יעקב לבית אל ואפשר כי אנקדוטה זו בספר בראשית השפיעה ישירות על תיאור הכניסה שלו למקדש הכרוך בהרחקות מטומאה. כך או אחרת, עיון במקורות הרבים שסוקר ויינפלד במאמרו מלמדים כי מרכיב קבוע בתיאורי כניסה למקדש הוא תיאור הרחקת מי שאינו ראוי או אזהרות הנכנס בנוגע לחובתו להיטהר בטרם כניסה.

[765] שני החיבורים מתייחסים ללבישת בגדי כהונה: כתב לוי כותב שאת הבגדים ניתן ללבוש אחר הרחיצה במים, ובתמיד (א,א) נאמר ששנת הלילה לא הייתה נעשית בבגדי קודש אלא 'פושטין ומקפלין ומניחים אותן תחת ראשיהם'. לאור העובדה שתיאור זה רצוף לתיאור על כך ש'אירע קרי לאחד מהם' אפשר להסיק כי הסיבה לאיסור השינה בבגדי כהונה היא החשש לטמאם במהלך הלילה. חובת טבילה לפני לבישת בגדים אמורה בויקרא טז, 4. דהיינו בגדי הכהונה הם קודש ולכן יש לרחוץ לפני לבישתם (אמנם, בבבלי תמיד כז ע"א ;יומא סח ע"ב -סט ע"א) מוצע כי הבסיס לאיסור הוא בדין מעילה (ולכן אסור ליהנות מהבגדים) או בשל הכלאיים שיש בבגדי כהונה.

[766] אני מעדיף את תרגומו של מורגנשטרן (ביקורת, עמ' 137): '**when you are ready to enter**' על פני תרגומו של קוגלר ('when you rise to enter'). גרינפלד תרגם: 'and when you are about to enter' (כתב לוי, עמ' 162, ושם הע' 187).

[767] ראו אלבק, משנה, מועד, עמ' 467. המשנה מציינת שני יעדים לכניסתו של האדם 'לעזרה' ו'לעבודה' ולכן יש לתהות מהו ה'מחייב' של הטבילה – עצם הכניסה לעזרה (ואז גם ישראל טהור שנכנס לעזרה חייב בטבילה מיוחדת) או הכניסה לצורך עבודה. שאלה הלכתית זו קשורה בשינויי הגירסה של המשנה: חלק מעדי הנוסח גורסים 'לעזרה **ו**לעבודה' (קאופמן), חלק 'לעזרה לעבודה' (פארמה, כ"י נוסח תימן, דפוס קושטא, המשנה בירושלמי), חלק 'לעזרה' (בלא 'לעבודה') וחלק 'לעזרה לעבוד' (דפוס ראשון). אפשטיין הקדיש לבירור הנוסח דיון מפורט (מבוא, עמ' 463-461) ונטה לטובת הגירסה שלפיה הכניסה לעזרה היא לצורך עבודה (דהיינו המילה 'לעבודה' אינה מושא נוסף של הכניסה אלא תיאור התכלית של הכניסה לעזרה). אעיר כי אפשטיין הסתמך על המשנה בערכין ב, ו 'אין קטן נכנס לעזרה לעבודה, אלא בשעה שהלווים אומרים בשיר'. הביטוי 'לעזרה לעבודה' מורה על ראשית עבודת היום (ולא על טיב העבודות הכשרות לקטן כפירוש רש"י, אלא כפירוש הרמב"ם – דיון על הרגע שבו הקטן מצטרף ומתחיל את עבודת היום שלו.

מזכירים ענייני טומאה ועוברים לחיוב הטבילה בראשית העבודה, המנוסחת תוך התייחסות למוכנות הכוהן לעבודה.

(ד) ההלכה הבאה שבכתב לוי (ז, ב) מחייבת קידוש ידיים ורגליים מיד אחר לבישת הבגדים. הלכה כמעט זהה מופיעה בתמיד (א, ד) והיא מצוטטת מפי הכוהנים המזהירים את הכוהן היחיד התורם את המזבח: 'והם אומרים לו: הזהר! שמא תגע בכלי, עד שתקדש ידיך ורגליך מן הכיור'. הפסוקים הבאים בכתב לוי עוסקים בדיני העצים: 'יצחק' מזהיר את 'לוי' כי העצים יהיו מבוקעים כדי למנוע מצב של הקרבת עצים מתולעים ומונה את סוגי העצים הכשרים למערכה. שני הדינים הללו משתקפים בתמיד. החובה להבעיר גזירין (היינו עצים מבוקעים) מופיעה הן בתמיד הן במידות (ב, ה), המתארת פרוצדורה של בדיקת העצים מתולעים.[768] בתמיד, כמו בכתב לוי, מופיעה רשימה של עצים הכשרים למערכה. אמנם, המעמד ההלכתי של העצים שונה בכל אחד מהחיבורים: כתב לוי קובע בפסקנות את זהות העצים הכשרים ואילו מסכת תמיד קובעת כי מעיקר הדין 'כל העצים כשרים למערכה', אלא שהמנהג היה להשתמש ב'במרביות של תאנה ושל אגוז ושל עץ שמן'.[769]

[768] '...היא היתה לשכת העצים, ששם הכהנים בעלי מומין מתליעין העצים וכל עץ שנמצא בו תולעת פסול מעל גבי המזבח' (מידות ב, ה).

[769] הרשימה שבכתב לוי מצוטטת גם בספר היובלים פרק כא (על הזיקה בין הרשימות ראו גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי, עמ' 165-168; אשל, לוי הארמי, עמ' 85-87; ורמן, היובלים, עמ' 340-341), ולא כפי שכתב בר אילן (פולמוסיות, עמ' 35) כי היובלים מצוטט בצוואת לוי. שלושת העצים המוזכרים בתמיד כלולים ברשימה שבכתב לוי [תאנה = תאנתא; אגוז = סיגדא (ורמן, היובלים, עמ' 341); עץ שמן = אע משחא], אלא שהיא רחבה יותר ומונה 12 סוגי עצים. בתוספתא במנחות מופיעה גם דעת ר' אלעזר המרחיב את רשימת העצים הפסולים: 'כל העצים כשרין לגבי מזבח <u>חוץ משל זית ושל גפן</u> ר' לעזר מוסיף חמשה עצים פסולין אף של שקמה ושל חרוב ושל דקל ושל מייש ושל א(י)לון ושל סתורה מכל מקום הרי אילו פסולין אבל באילו רגילים במדבריות של תאנה ושל עץ שמן ושל אגוז' מנחות ט, יד (לפי כ"י וינה). אמנם מרתק לשים לב לכך שאף לא אחד מהעצים הפסולים לדעת ר' אליעזר מופיע ברשימות העצים הכשרים שביובלים ובכתב לוי. במסכת פרה (ג, ח) מופיעה רשימת עצים ששימשו לצורך שריפת הפרה והם 'ארזים, ארנים, וברושים ועצי תאנה חלקה'. גם אלו עצים המופיעים ברשימת העצים הכשרים שבכתב לוי וביובלים. אם כי ייתכן שהיקפה הרחב של הרשימה והמיעוט היחסי של סוגי העצים שיש בכלל בארץ ישראל הופך את הדמיון הזה למקרי. אלבק העלה את האפשרות שההלכה בתמיד הקובעת כי 'כל העצים כשרים' היא הלכה פולמוסית שבאה להתנגד לעמדה המשתקפת ביובלים ובכתב לוי (אלבק, משנה, קדשים, עמ' 425). בר-אילן שיער כי הנוסח המקורי של ההלכה הוא רק 'כל העצים כשרים'. נוסח זה מתאים לנוסחאות התנאיות שבהם הוא רואה ביטוי לפולמוס של חכמים כנגד כוהנים (כל X כשר) ראו בר-אילן, פולמוסיות, עמ' 34-36, ושם הע' 22. רעיון זה נתמך בתיאור פולמוסי נוסף העוסק ב'כוהנים' הבודקים את העצים מתולעים ('מתליעין'). לפי המשנה במידות (ב, ה) כוהנים אלו היו 'בעלי מומין' ולפי בר-אילן תיאור זה מהווה פולמוס כנגד ההלכה הכוהנית האוסרת כניסת בעלי מומין לעזרה (ראו שם עמ' 33).
יצחק בער העיר שבפולחן הרומי שררה הבחנה בין עצים שיש להם מזל טוב (arbores felices), דהיינו עצי פרי, לבין עצים שאין להם מזל טוב (arbores infelices), כשהאחרונים נחשבים לעצים הגדלים בחסות אלי השאול ולכן מציתים בהם אש עבור אלי השאול. כפי שהעיר בער, העצים שבהם מדליקים את אש המזבח הם כולם עצי פרי ואילו העצים שבהם מדליקים את אש המערכה של פרה אדומה (הנשרפת מחוץ לירושלים) הם ברובם עצי סרק (לזיהוי העצים המוזכרים במשנה ראו עמר, צמחי המקרא, עמ' 158). אמנם ה'תאנה החלקה' המוזכרת עמהם שוברת דיכוטומיה זו. וראו מקורותיו והערותיו של בער, עבודת הקורבנות, עמ' 127-128. יש לבחון האם גם במקדש בירושלים התקיימה תפיסה הנוגעת להבחנות מהותיות בין סוגי עצים ומכאן האיסור להדליק באלה והמצווה להדליק באלו.

(ה) ההלכה הבאה שבכתב לוי היא הלכה ייחודית העוסקת בחובת כיסוי הראש בחלב כדי למנוע את היראות דם השחיטה: 'ראשא הוי מהנסק לקדמין ועלוהי חפי תרבא ולא יתחזה לה דם נ<כס>ת תורא' (ח, ג [מהד' גרינפלד-סטון-אשל, עמ' 82])

מעניין לגלות כי הלכה זו, שככל הידוע לי אין לה חבר בספרות הבית השני, מופיעה בתמיד פעמיים. במסגרת תיאור ניתוח האיברים (ד, ב) נאמר:

'נטל את הפדר, ונתנו על בית שחיטת הראש מלמעלן', ובתיאור סדר הבאת האיברים (ד, ג) נאמר שוב: 'הראשון בראש וברגל, הראש בימינו, וחטמו כלפי זרועו, וקרניו בין אצבעותיו, <u>ובית שחיטתו מלמעלן, והפדר נתון עליה</u>'.[770]

באופן כללי אפשר לומר כי ההלכה המשתקפת בכתב לוי קרובה לזו המופיעה במסכת תמיד, ואפשר להסביר קרבה זו לאור שייכותן לסוגה אחת שאינה מהווה ביטוי להלכה פרושית בדווקא או להלכה כיתתית אלא לסדרי העבודה הקבועים במקדש.[771]

---

[770] ייתכן בין 'כתב לוי' לבין חז"ל משותפת לא רק ההלכה אלא גם 'מדרש ההלכה'. הדין לפיו יש להניח את ה'פדר' על ה'ראש' נלמד כדרשת הכתוב במספר מדרשי הלכה: 'וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים, מה תל'[מוד] לו'[מר] את הראש ואת הפדר, מלמד שאין הראש והפדר מנתחים. דבר אחר, שיהא פורס את הפדר על בית השחיטה שהיא דרך (הכבד) [כבוד] מלמעלן. ומנין שהראש והפדר קודמין לכל האברין, תל'[מוד] לו'[מר] את ראש ואת פדרו וערך הכהן אותם מלמד שהראש והפדר קודמין לכל האברין' (ספרא ויקרא דיבורא דנדבא, ו [מהד' פינקלשטיין, עמ' 45]) וראו גם בבלי יומא כה ע"ב – כו ע"א; חולין כז ע"א; פסיקתא זוטרתא, ד, א). בתורה נאמר: 'וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל-הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל-הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל-הַמִּזְבֵּחַ' (ויקרא א, ח). דהיינו לצד הנתחים מוזכרים באופן מיוחד ה'ראש' וה'פדר'. הראש הוא כמובן ראש הבהמה. אך המילה פדר לא ברורה. היא מופיעה שלוש פעמים בתורה כולן בויקרא ובמסגרת דיני העולה (א, 8; יב, 8, 20). גרינץ העלה השערה באשר למקורה המצרי (גרינץ, מונחים קדומים, עמ' 172) ומילגרום [ויקרא, 1-16, עמ' 159] העיר כי לאור ההיקרות היחידאית שלה בספרות המצרית אפשר שזו מילה שאולה מהעברית וסיכם את דיונו במילים: 'The exact meaning of *peder remains a mystery*'. וראו גם בולה, ויקרא, עמ' טז. ברוך לוין הציע שמקורה במילה האכדית pirtu, המתייחסת למעטה השומן הרפוי המכסה את הכבד (וראו הדיון בדבריו והספרות הענפה אצל לפינסקי, עולה, עמ' 59-68). לפינסקי סבר כי כי היא מתייחסת לאיבר המין. ופירוש זה נראה לי שאין לו יסוד. ראו לפינסקי, עולה). התרגומים הארמיים תרגמו 'תרבא' והבנה זו משתקפת גם בתרגום השבעים שתרגם στέαρ ולכן מקובל תרגומה לאנגלית כ-suet. אם פדר = חלב יש לתהות מדוע שינה הכתוב וכינה את ה'חלב' 'פדר' בדיני העולה ו'חלב' בשאר הקורבנות?! הרמב"ן (ויקרא א, 8 ד"ה 'ואת הפדר') הציע ש'פדר' הוא שם פרטי ל'חלב הדק הפרוס ומבדיל בין הקרבים' ויש כאן היפוך המילה 'פרד' – שמפריד בין הקרבים העליונים לתחתונים. פירוש זה מסתדר (כפי שהרמב"ן מציין) עם השימוש בפדר לשם כיסוי. לאור האחידות בין התרגומים הארמיים לתרגום היווני הגיוני להניח כי גם כתב לוי קרא את המילה 'פדר' כ'חלב'. ואפשר אם כן להציע כי מקור הדין במעין 'מדרש' הכתוב: כתב לוי הסתמך על ההוראה בויקרא א, 8, לערוך 'אֵת הַנְּתָחִים **אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר**'. לאור היעדר וי"ו החיבור בין ה'נתחים' לבין 'הראש ואת הפדר' אפשר להסביר את האזכור המיוחד של הראש והפדר כתוספת (נתחים + ראש + פדר) או כפירוט: הנתחים שהם הראש והפדר. אך כפי שהעיר אב"ע (ויקרא א, 8 ד"ה 'את הראש ואת הפדר'), הדרך הראשונה עדיפה, שהרי בויקרא ח, 20 משתמע כי המילה נתחים מתייחסת אל בשר הבהמה הכולל את כל איבריה אך לא את הראש ולא את הפדר, שאינם 'נתחים'. מסתבר אם כן כי בעל כתב לוי קרא את הפסוק כך שהמילה את = עם, דהיינו הפדר מובא עם הראש. וטעם הדבר הוסבר על ידו כדי להימנע מגילוי בית השחיטה. אצל חז"ל נלמד הדין הזהה לכתב לוי כך: "וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים', מה תל'[מוד] לו'[מר] 'את הראש ואת הפדר'... דבר אחר, שיהא פורס את הפדר על בית השחיטה **שהיא דרך (הכבד) [כבוד] מלמעלן**. ומנין שהראש והפדר קודמין לכל האברין, תל'[מוד] לו'[מר] 'את ראשו ואת פדרו וערך הכהן אותם', מלמד שהראש והפדר קודמין לכל האברין' (ספרא ויקרא, ו; מקבילות: בבלי יומא כה ע"ב – כו ע"א; חולין כז ע"א; ועוד). אפשר שכתב לוי חלק במקרה זה מסורת פרשנית משותפת עם חז"ל לפסוק המורה להביא 'את הראש ואת הפדר', ואם כן לצד התרגומים שסקרנו לעיל לפנינו מקור קדום במיוחד הקורא את המילה 'פדר' במשמעות המסורתית שלה ולא כפי שהציע לפינסקי.

[771] להלן סיכום ההלכות המשותפות:

כתב לוי	תמיד
ז, א: טבילה לפני לבישת בגדים	א, ב
ז, ג: קידוש ידיים ורגליים	א, ב-ד
ז, ד-ז: סוג וטיב העצים הראויים לעלות על המזבח	ב, ג; שם, ה

(ו) דמיון מסוים קיים גם בין נוסחאות החתימה של שני החיבורים. מסכת תמיד ותיאור ההקרבה שבכתב לוי נחתמים במשפט בעל שני איברים: הראשון מתייחס לסדר הנכון שבו הדברים נעשים. ('זה הוא סדר התמיד', 'יהוון כן עובדיך בסרך'), והשני הוא הבעת התקווה או ההבטחה כי בזכות הסדר הנכון של ההקרבה יתקבל הקורבן (כתב לוי) או 'יבנה המקדש'. ייתכן שהמחצית השנייה של המשפט בתמיד ('יהי רצון שיבנה במהרה בימינו') היא תוספת מאוחרת,[772] וייתכן כי מדובר בניסוח אורגאני אחד.[773] על כל פנים משפט זה מביע אמירה עקרונית אודות טיבו של הסדר. 'ריח הניחוח', ההתקבלות ברצון של הקורבן, או בניית המקדש, תלויים בכך שהסדר הנכון יישמר ובמובן זה משפט החתימה של שני החיבורים מביע את הצידוק הרעיוני שלהם.

לסיכום, כתב לוי ומסכת תמיד הם 'סדרי עבודה' הן במובן זה שמעשיהם שזורים לפי סדר ביצועם הן במובן זה שעניינם בביצוע העבודה גורם להם לשזור את הלכות המקריב והקורבן.

ח, א: הקרבת התמיד אחר הצתת האש	ג, ב הקרבת התמיד אחר הזריחה
ח, ג-ה: סדר איברי הבהמה למזבח	כל פרק ד (וכן ז, ג)
ח, ג: כיסוי בית השחיטה בחלב	ד, ב-ג

כיון שבעבר זוהה 'כתב לוי' כקובץ הלכות הקרבה וטהרה, ערך כבר שיפמן (שיפמן, קורבנות) השוואה בין ההלכה שבכתב לוי לבין ההלכה הכיתתית מחד והלכות חז"ל מאידך. הוא הסיק כי: '...the details of the laws discussed here are as close to rabbinic laws as they are to sectarian ones, and this is true even despite the various parallels to the Book of Jubilees that have been cited' (שם, עמ' 202). לאחרונה העיר שיפמן על קרבה נוספת בין 'כתב לוי' לבין ספרות חז"ל העולה מזיהוי ההלכות עם האבות ותיאורם כמקיימי מצוות דקדניים, מוטיב רווח אצל חז"ל וחסר בכתיבה הכיתתית בקומראן, ראו (שיפמן, אבות).

[772] בדומה למשפטים דומים המופיעים בחתימת מסכת תענית ואבות. תענית (ד, ח): 'וביום שמחת לבו זה בניין בית המקדש, יהי רצון שיבנה במהרה בימינו אמן'. פנחס מנדל הסיק כי פסקה זו לא הייתה חלק מנוסח המשנה הקדום אלא חדרה בשלב מוקדם (קודם לחתימת הירושלמי) לנוסח הארצישראלי של המשנה (ראו מנדל, תענית, עמ' 159). משפט דומה יש סמוך לחתימת מסכת אבות (ה, כ) 'יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתבנה עירך בימינו ותתן חלקינו בתורתך', ושם בחלק מכתבי היד נוסח קרוב יותר: 'שתבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך'. שרביט העיר כי משפט זה, שנעדר ברוב סידורי ספרד ובחלק מפירושי הראשונים, הוא 'סיום חדש' למסכת שהוסף ברוח החתימה של תמיד וסוף סדר אליהו רבה (ראו שרביט, אבות, עמ' 210, חילופי נוסח לשורה 162).

[773] מכיוון שזווית המבט המתארת את המקדש בלשון עבר אינה ייחודית למשפט זה (חלקים נרחבים מהמסכת כתובים בלשון עבר, לשון המעידה על עיצוב בתר-חורבני), אם כן אין צורך להניח כדעת גינצבורג ואפשטיין כי משפט אחרון זה הוא תוספת מאוחרת במיוחד. סביר באותה מידה לומר שמסכת תענית ואבות שאלו או הושפעו מחתימה זו כפי שמסכתות אחרות שאלו ממסכת תמיד משניות ומשפטים אחרים. בירושלמי ראש השנה א:ט, נז ע"ג [עמ' 668] מצוטט רק חלקו הראשון של המשפט: 'זה סדר תמיד לעבודת בית אלהינו'. גינצבורג (תמיד, עמ' 280, הע' 100) כתב כי 'אין צורך להוכיח שהתפילה הקצרה 'יהי רצון' הנמצאת גם כן בסוף אבות, נוספת בידי מעתיק'. אמנם זהות המוסיף וזמן ההוספה אינם חייבים להיות מאוחרים ממש, שהרי אפשר לשער כי מסכת תמיד, שכפי שראינו במבוא שימשה מקור לכמה וכמה מסכתות אחרות, הכילה אולי, בשלב קדום, את החתימה הזו, וממנה עורך המשנה לקח והוסיף משפט דומה בחתימה של מסכתות אחרות. לא ניתן לקבוע על סמך הישנות המשפט במשנה אחת את חוסר מקוריותו במשנה אחרת שכנראה מוקדמת לו. אפשטיין טען אף הוא שהחצי השני של המשפט הוא תוספת אך הסתמך על הציטוט החלקי שבירושלמי (מבוא, עמ' 979). לדעתו מאופן ציטוט זה יש ראיה שרק חלק זה היה לפני הירושלמי ולא התוספת 'יהי רצון שיבנה וכו' (וראו גם מנדל, תענית, עמ' 157, הע' 38). לדעתי ראיה זו אינה ברורה. וכי מפני שבברייתא מצטטים חלק מן המשנה יש ראיה שחציה השני אינו קיים? הרי בבבלי סנהדרין מט ע"ב יש ציטוט נוסף (שאפשטיין אכן מפנה אליו) לשליש הראשון של המשפט ('רב הונא בריה דרב יהושע אמר: אף סדר תמיד, דקתני עלה: זהו סדר תמיד'). האם מכאן נביא ראיה כי המילים 'לעבודת בית אלהינו' מאוחרות? ייתכן כך או כך, ואין לדעת כיצד ניתן להכריע לאחד מהצדדים (וראו גם דבריו במבואות, עמ' 30.) על החתימות האגדיות הסוגרות את המשנה בכלל ועל חתימה זו בתוכן ראו פרנקל, דרכי אגדה, עמ' 443 ושם הפניות; מנדל, תענית, עמ' 147 הע' 1. לענייננו, הרצף שבין התייחסות לסדר ובעקבותיו הבעת תפילה משותף לכתב לוי ולמסכת תמיד. זוהי קרבה כללית בלבד אך אם הקווים המשותפים שבין תמיד מלמדים על ז'אנר משותף, כפי שאטען, אפשר שיש בזיקה ספרותית זו מעין 'חזי לאצטרופי' ואפשר יהיה לשער שמא מסכת תמיד, ככתב לוי, הסתיימה בקביעה כי כך הוא סדרם של דברים ובהבעת רצון להתקבלות – הקורבן. תקווה שבנוסח בתר-חורבני הומרה לתקווה לבניית המקדש.

שניהם עוסקים בתמיד של שחר. ההלכה שבהם קרובה. ביקשתי אף להצביע על מספר דפוסים ספרותיים משותפים: פתיחה בהרחקה מטומאה, התייחסות נדירה למוכנות הכוהן לטבילה בראשית היום וחתימה המכילה את הרעיון כי ביצוע העבודה לפי סדר יוביל להתקבלותה לרצון. בטרם אציע את השערתי באשר למקורה ומגמתה של מסכת תמיד ובנוגע ליחס שבינה לבין המדריכים הכוהניים מימי הבית אני מבקש לעמוד על מאפיין חשוב נוסף של המסכת המייחד ומבחין אותה הן משאר מסכתות המשנה והן מסדרי העבודה הקדומים לה.

4.5 מסכת תמיד – 'סדר עבודה' חזותי של הקרבת התמיד

מסכת תמיד היא מסכת העוסקת במרחב. ויש לראות בה תיאור של סדר עבודה ולא ציווי על סדר עבודה לא רק בגלל שהיא מספרת כיצד התקיימה העבודה בעבר ולא מצווה עליה אלא גם בגלל שהיא אינה עסוקה רק בסדר הפעולות אותו הכהן מבצע אלא גם, ובאופן אינטנסיבי ביותר, במרחב שבו מתבצעות פעולות אלו. במבוא ציינתי כי מתוך 2037 מילים שבמסכת 459 מוקדשות לתיאורי כלים ומבנים, דהיינו 22.5% מתוך המסכת מהווה תיאור חזותי של המקדש וכליו. במניין זה כללתי 18 מקרים שבהם מתעכב מחבר תמיד כדי לתאר את מבנהו, מראהו מיקומו או תפקודו של כלי זה או אחר ללא זיקה מיידית לביצוע העבודה.[774] ועמדתי על כך שתופעה זו

---

[774]

מקור		הכלי ותיאורו
א*	ד*	[*'והרי המחתה נתונה במקצוע בין הכבש למזבח וכו')
ב	א	ותפוח היה באמצע המזבח פעמים עליו כשלש מאות כור. וברגלים לא היו מדשנין אותו, מפני שהוא נוי למזבח מימיו לא נתעצל הכהן מלהוציא את הדשן
ג	ו	הטני דומה לתרקב גדול שלזהב מחזיק קבין וחצי
	ו	והכוז דומה לקיתון גדול של זהב ושני מפתחות אחד יורד לאמת השחי ואחד פותח כיון
	ט*	("ואבן היתה לפני המנורה ובה שלש מעלות")
ה	ג	חלונות היו שם וכתוב עליהם תשמישי הכלים
ה	ד	והכף דומה לתרקב גדול שלזהב מחזיק שלשת קבים
		והבזך היה בתוכו מלא וגדוש קטורת וכסוי היה לו וכמין מטוטלת היה עליו מלמעלן
ה	ה	ופסכתר היתה כלי גדול מחזקת לתך. ושתי שרשרות היו בה אחת שהוא מושך בה ויורד ואחת שהוא אוחז בה מלמען בשביל שלא תתגלגל. ושלשה דברים היתה משמשת. כופין אותה על גב גחלים ועל השרץ בשבת ומורידין בה את הדשן מעל גבי המזבח"
ה	ו	(אין אדם שומע קול חברו בירושלים מקול המגרפה ושלשה דברים היתה משמשת כהן שומע את קולה יודע שאחיו הכהנים נכנסים להשתחוות והוא רץ ובא. ובן לוי שהוא שומע את קולה יודע שאחיו הלוים נכנסים לדבר בשיר והוא רץ ובא. וראש המעמד היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח)

* 'והרי המחתה וכו' – רוב המפרשים הבינו כי אין כאן הערה של ה'מספר' המלמד היכן היתה מונחת המחתה אלא המשך ציטוט דברי הכוהנים המורים לכהן התורם את הדשן היכן המחתה מונחת (תוספות יום טוב; תפארת ישראל, שם, אות נ; אלבק, משנה, קדשים, עמ' 295). אני מבין כמו המפרש האשכנזי האנונימי לתמיד (חסידה, שיטה למסכת תמיד, עמ' קצא) כי זהו קולו של המספר האומר כי כך היה הדבר. ולשון דומה נמצא בפרק ג משנה ג 'מאר להם צאו והביאו טלה מלשכת הטלאים. והרי לשכת הטלאים היתה במקצוע צפונית מערבית' אין להניח כי הכוהנים לא היו יודעים היכן הייתה לשכת הטלאים שממנה באו ואם כן הרי זוהי הערת המספר.
**תיאור זה משועבד לסופו ('שעליה הכהן עומד') ומבחינה זו אין הוא 'סטיה' מגוף הסיפור.

מקור		המקום
א	א	בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות.
	א	בית המוקד כפה ובית גדול היה מקף רובדים שלאבן
	א	עד שהוא מגיע לבית הטבילה: ומדורה היתה שם ובית כסא שלכבוד וזה היה כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם פתוח יודע שאין שם אדם
	א*	*במסיבה ההולכת תחת הבירה והנרות דולקים מכאן ומכאן
	ד*	(*"מקום שנותנים מראות העוף ודשון מזבח הפנימי והמנורה")
ג	ג	והרי לשכת הטלאים היתה במקצוע צפונית מערבית וארבע לשכות היו שם אחת לשכת הטלאים ואחת לשכת החותמות ואחת לשכת בית המוקד ואחת לשכה שהיו עושין בה לחם הפנים
	ה	בית המטבחים היה לצפונו שלמזבח ועליו שמונה עמודין ננסין ורביעין שלארז על גביהן ואנקליות שלברזל היו קבועים בהן ושלשה סדרים היה לכל אחד ואחד שבהן תולין ומפשיטין על שלחנות שלשיש שבין העמודים
	ז	"ושני פשפשין היו לו לשער הגדול: אחד בצפון ואחד בדרום. שבדרום לא נכנס בו אדם מעולם, ועליו הוא מפורש על ידי יחזקאל ויאמר אלי ה' השער הזה סגור יהיה לא יפתח ואיש לא יבא בו כי ה' אלהי ישראל בא בו והיה סגור'
	ח	"מיריחו היו שומעין קול שער הגדול שנפתח מיריחו היו שומעין קול המגרפה. מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור. מיריחו היו שומעין קול גביני כרוז. מיריחו היו שומעין קול החליל. מיריחו היו שומעין קול הצלצל מיריחו היו שומעין קול השיר. מיריחו היו שומעים קול השופר. ויש אומרים אף קולו שלכהן גדול, בשעה שהוא מזכיר את השם ביום הכפורים. מיריחו היו מריחים ריח פטום הקטרת. אמר רבי אליעזר בן דגלאי עזים היו לבית אבא בהר מכור והיו מתעטשות מריח פטום הקטרת; [*בנוגע למשנה אחרונה זו ראו שוורץ, משנת תמיד שטוען כי מדובר במשנה ביזאנטית]

*צבר את הגחלים וכו' – המשפט הראשון מתאר את מקום צבירת הגחלים. לכ' המשפט הנלווה לו ('מקום שנותנים וכו') אינו הכרחי כדי לתאר את הפעולה עצמה ויש גם בו ביטוי לרצונו של המספר לשוות לנגד עיני הלומד את

ייחודית לתמיד וכי מסכת יומא שעוסקת אף היא בסדר עבודה ואף היא טקסט תיאורי המתאר כיצד התקיימה העבודה (רובו מנוסח ב'פעלי),[775] נעדרת כמעט כל התייחסות למרחב בו מתבצעות הפעולות (90 מילים מתוך 2560 – דהיינו כ3.5%).[776]

מגמה זו להתייחס אל המרחב שבו מבוצעת העבודה ניכרת כבר בפתיחתה של המסכת. המשנה הראשונה מתארת את הכוהנים הישנים בבית המוקד בלילה שלפני עבודתם במקדש.

לכאורה משנה זו מופיעה בשל קדימותה הכרונולוגית: המשנה עוסקת בהכנות הכוהנים ליום העבודה שיתואר בהמשך, אך למרות זאת הנושא של המשפט הראשון איננו ה'כוהנים' המתכוננים לעבודתם אלא ה'מקומות' שבהם הם שומרים והמשנה מתעכבת אכן על המרחב בו הם ישנים כך:

> **בשלשה מקומות** הכהנים שומרים בבית המקדש בבית אבטינס בבית הניצוץ ובבית המוקד.[777] **בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות** והרובים שומרים שם. בית המוקד **כיפה ובית גדול היה מוקף רובדין שלאבן** וזקני בית אב ישינים שם ומפתחות עזרה בידן. ופירחי כהונה איש כיסתו בארץ לא היו ישינים בבגדי קודש אלא פושטין ומקפלין ומניחין אותן תחת ראשיהן ומתכסין כסות עצמן. אירע קרי באחד מהן. יוצא והולך לו במסיבה **ההולכת תחת הבירה והנירות דולקין מיכן ומכן** עד שהוא מגיע לבית הטבילה **ומדורה היתה שם ובית כסא שלכבוד וזה הוא כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם פתוח יודע שאין שם אדם**. ירד וטבל עליה ונסתפג ונתחמם כנגד המדורה בא וישב לו אצל אחיו הכהנים עד שהשערים נפתחים יוצא והולך לו.

השימושים השונים של המרחבים המתוארים. על כל פנים אין כאן הערה אגבית אלא חלק מתיאור הפעולה. אותם הדברים אמורים כלפי תיאור המסיבה.

[775] ראו ברויאר, טכס, עמ' 302, הע' 17. על הקרבה בין המסכתות - גולדברג, תוספתא עמ' 18- 42; ספראי, יומא, עמ' 4

[776] לכל היותר מכיוון שגם 90 המילים הללו לקוחות ברובן מהקשר אחר שעניינו לא תיאור המרחב או הכלי אלא הזכרת הנדבן (בן קטין, מונבז, הליני) לשבח. אם לא נחשיב משפטים אלו הרי שיומא נעדרת לחלוטין התייחסות למרחב בו מתרחשת העבודה.

[777] לנוסח משפט זה זו ראו לעיל הערה 520

המשנה מתעכבת על החומר בו מרוצף בית המוקד: 'רובדים שלאבן'[778] על אופיו הארכיטקטוני המרשים: 'כיפה – ובית גדול היה',[779] היא מתארת היכן בדיוק הייתה המסיבה שבה ירד הכהן לטבול ומה סוג התאורה שהאירה אותה: 'והנירות דולקים מכאן ומכאן', וכשהיא מתארת את הכהן מגיע לבית הטבילה היא טורחת לציין כי 'מדורה היתה שם' וגם 'בית כסא של כבוד',[780] וממשיכה וטורחת להסביר מהו כבודו של בית הכסא: 'וזה הוא[781] כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם [פתוח יודע שאין שם אדם]'.[782] כביכול נשכח הכהן הטובל ומבט המספר עובר אל הכלים, החדרים והלשכות הסובבים אותו.[783]

---

[778] השימוש בפועל ר.ב.ד קשור דרך כלל ל'ריצוף', כך ריבוד – בבניין קל פירושו 'הציע מצעות' כמו 'רבדתי ערשי' (משלי ז, טז), וראו קדרי, מילון, עמ' 983. נראה כי אף השימוש בפועל ר.ב.ד בלשון משנה מתייחס לשורות הריצוף של אבני המקדש, כך במידות (ג, ו) המשנה משתמשת בשלושה מונחים לתיאור המעלות שבין האולם והמזבח: 'רום', 'שלח', 'רובד'. 'רום' – מתייחס אל גובה המדרגה, 'שלח' אל רוחבה, והמילה רובד כנראה מכוונת אל ריצוף המבדיל בין גרמי המדרגות השונים. (וראו אלבק, משנה, קדשים, שם. וראו מידות ד, ד; יומא ד, ג; אפשטיין, מבוא, עמ' 329; כהן, הרובדים, עמ' 51-43). הבבלי תמיד כו ע"ב פירש כי הרובדים היו בתוך בית המוקד ושימשו את הכוהנים לשינה: "רובדין מאי ניהו? גזרתא דאצטבא (כך בדפוסים [וילנא; ונציה] ובוטיקן 120. אבל: כ"י מינכן Florence II-I-7;95 ; 'דמצטוות') דסלקי בהו לאצטבתא (כנ"ל 'למצטוות')" דהיינו מעין כניסות, מגרעות בקיר מהם היו נכנסים למיטותיהם ש'אצטבא' בארמית בבלית הוראתה 'ספסל' וכפי שכתב סוקולוף אין לגזור אותה מה'איצטבא' השכיחה במקורות הארץ ישראלית (שבאה מהמילה היוונית στοά [סטיו, שורת עמודים מקורה] ראו סוקולוף, ארמית בבלית, עמ' 125. והחילוף כאן בין הכתיב 'מצטווא' [מ'מסטוביתא'?] לבין 'איצטבא' מתאים לדבריו) וראו המיוחס לרש"י על אתר, פירוש אשכנזי אנונימי (נדפס ע"י פוקס, תמיד, עמ' 117]; אפשטיין, מבוא, עמ' 326, הע' 1; ספראי, עבודת, עמ' 369). ומכיון שלהבנה זו הכוהנים היו ישנים ברובדי האבן (או באיצטבאות עליהן עלו באמצעותן) עולה השאלה מדוע לא הובאו מיטות והשיב אביי (שם) 'דלא אורח ארעא לעיולי מטות לבית המקדש'). אמנם, לכאורה לפי פשט המשנה הלשון 'מוקף' מוסבת על המבנה, והיה אפשר לפרש כי המבנה כולו הוקף רובדים של אבן ומסתמא פירוש הגמ' מסתמך על ההבנה כי הפיסקה הבאה ('וזקני בית אב ישנים שם') מוסבת בייחוד על ה'רובדים של אבן' שהוזכרו לעיל ולא באופן כללי על בית המוקד.

[779] אני תוהה האם יש לראות במינוח 'בית גדול היה' ארמז מקראי. השימוש בביטוי 'בית גדול' כתיאור ל'היכל' נמצא במספר מקומות במקרא (ראו למשל חגי ב, ט. דה"י ב, ג, ה). הזיקה בין המונח 'בית גדול' ל'היכל' מתחילה מההוראה הראשונית של המילה היכל. המילה 'היכל' היא מילה שומרית במקורה (E.GAL) הלקוחה מהאכדית (ekallu) ותרגומה 'בית גדול'. ואכן שימוש בלשון 'בית גדול' כמילה נרדפת ל'היכל' נמצא בדברי הימים ב, ג, ה: 'ואת הבית הגדול חפה עץ ברושים ויחפהו זהב טוב..". אביגדור הורוויץ הציע כי בעל דברי הימים הכיר את מקורה של המילה והשימוש במילה נרדפת כאן ל'היכל' מנכיח את משמעותה היסודית של המילה בפרק (עולם התנ"ך, דברי הימים ב, תל אביב 1995, עמ' 28). אף בנבואת חגי משמש הביטוי 'בית גדול' לתיאור גודלו של המקדש העתידי חגי '**גדול יהיה** כבוד **הבית** הזה האחרון מן הראשון אמר ה' צבאות ובמקום הזה אתן שלום נאם ה' צבאות'. (חגי ב ט). גם ללא ההליכה אל המקור האכדי הפירוש הפשוט של המילה 'היכל' בעברית מקראית 'בית גדול' (קדרי, מילון, עמ' 212). הביטוי המקביל במסכת מידות (א, ו) המתאר את מרכזו של בית המוקד הוא 'טרקלין': 'ארבע לשכות היו בבית המוקד כקיטונות פתוחות לטרקלין' ואף לשון זו יש לה קשר מה לתיאור ההיכל (לפי בבא בתרא פרק אדם שהתחייב לבנות 'טרקלין' לדעת רבן שמעון בן גמליאל חייב לבנות: 'כבנין ההיכל')

[780] הביטוי 'כסא של כבוד' יחידאי. שירותים מכונים דרך כלל 'בית הכסא', או לחילופין 'כביד' (וכפירוש הראשונים גם 'בית המים' ראו מגילה ג, ב; תוספתא פסחא ג יז [עמ' 155] וראו ההפניות אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ד, עמ' 155]) אך הצירוף 'בית כסא של כבוד' אינו (גינצבורג, תמיד, עמ' 274 הע' 36) אמנם, הכבוד נקשר לבית הכסא במספר מקורות כלה רבתי ט, יג 'הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים'. דרך ארץ ז, יב. 'והיוצא מן בית הכסא נותן כבוד לנכנס'. יש לכ' צרימה מסוימת בשימוש בצירוף 'כסא של כבוד' בהקשר זה לאור הופעתו בתנ"ך כתיאור למקום מושבו של אלוהים (ירמ' יז,יב: 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו' וישע' כב, כג; שמ"א ב, ח. שימוש שחוזר על עצמו מאות פעמים בספרות ההיכלות ובתלמוד הבבלי. (על הביטוי 'כסא כבוד' ראו וידר, בעטייה, תשלט, עמ' ו-יא; בר אילן, כסא, עמ' 21 -35; קימרון, למילונה, עמ' 255); זרות השימוש בביטוי 'מכובד' שכזה ביחס למבנה שירותים הביאה את גינצבורג להציע כי למשנה היו שתי גירסאות 'בית כסא' ו'בית של כובד' והגירסא שלפננו היא חיבור מאוחר של שתי הגירסאות (גינצבורג, תמיד, עמ' 274 הערה 36) להצעה זו אין בסיס בכתבי היד ובשל סיבה זו ואחרות כבר דחה אותה וולפיש (שיקולים, עמ' 42 הערה 32) ואוסיף על דבריו כי גירסתו של גינצבורג נדחית מתוך המשנה עצמה שאכן מתייחסת באופן חריג אל 'בית כסא' זה ואל 'כבודו'. וגם אם איננו מבינים פשר הכבוד המיוחד לו זכו השירותים אל לנו למחוק את הגירסה בשל כך. עוד אציין כי בפיוט 'אז באין כול' השואב חומרים מגוונים מתמיד ויומא מופיעה השורה 'היסתר בית בושת / בעמדו לבית כבוד' וכפי שהסביר ברונזניק (אז באין כול, עמ' 155) השורה כאן מוסבת על המשנה ומופיע בה הצירוף 'בית כבוד'.

[781] כך בק. אבל בכ"י **פא,נפ** – 'היה' ('וזה היה כבודו').

[782] בכ"י **פא,לנפ** הנוסח כפול: 'מצאו נעול יודע שיש שם אדם <u>פתוח יודע שאין שם אדם</u>'. נראה כי הנוסח המקורי הוא כשאר כתבי היד. וגם בשולי הגליון של כ"י קאופמן מוסף - 'שם אדם. פתוח יודע שאין'. ומן הסתם זהו דילוג מפני הדומות: לשני חלקי המשפט 'נעול יודע ש'+'פתוח יודע ש' יש סיומת זהה 'שם אדם'. ונתחלף לו לסופר כ"י קויפמאן הסיומת של סוף המשפט בראשיתו וכך השמיט את חציו השני של המשפט.

[783] בפרשנות המסורתית הוצעו הצעות מגוונות בנוגע לטעם אזכורו של בית הכסא (ראו הערות 635-632). על כל פנים גם אם ניתן להסביר פרט מסוים (בית הכסא) כחלק בעל משמעות הלכתית מסדר העבודה הרי אין הדבר נכון ביחס

ניתן לחוש בייחודיותה של מסכת תמיד באמצעות השוואת משנה הפתיחה שלה למשנת הפתיחה הדומה לה במסכת יומא.[784] יומא אף היא נפתחת במשנה העוסקת במעשים המתרחשים קודם לעבודה: תמיד מתארת את הכוהנים מתכוננים לעבודתם ולנים בבית המוקד ויומא עוסקת בהפרשת כהן גדול מביתו אל לשכת פלהדרין. אך בעוד בתמיד הנושא של המשנה הראשונה הוא המקומות בהם הכוהנים שומרים ומשכך המשנה גם מתארת את צורתם ומבנם. יומא עוסקת בכהן אותו מפרישים לעבודתו ו'לשכת פלהדרין' נותרת כינוי גיאוגרפי ללא פירוט.

כאמור, הבדל זה מאפיין את שתי המסכתות באופן כולל ולא רק את משניות הפתיחה. בעוד שתמיד מתעכבת על טיבו ומראהו של המרחב יומא מזכירה את המרחבים השונים רק בשמם ('לשכת פלהדרין', 'בית השריפה' וכו') ללא תיאור מיקומם או תפקודם.[785]

תיאורי המרחב אינם מופיעים כהערות אגב הנלוות לסדר המעשים אלא הם מובעים כנושא עצמאי. לדוגמה במשנה מוזכר כי למנורה היו שלוש מעלות, תיאור זה מופיע אגב תיאור ביצוע הטבת הנרות אך מבחינה תחבירית אין התיאור הויזואלי מוזכר באופן אגבי לתיאור ההטבה, (למשל: 'וכהן המדשן את המנורה עמד על המעלה השלישית באבן שלפניה) אלא תיאור המנורה הוא הנושא של המשנה: 'אבן היתה לפני המנורה, ובה שלש מעלות', ומשפט לוואי מתאר את ביצוע העבודה: 'שעליה הכהן עומד ומטיב את הנרות'.[786] אפשר להציע שמא הניסיון לצייר תמונה של העבודה עומדת לא רק מאחורי התיאורים המובהקים העוסקים במראה, בחומר ובצורה של הכלים אלא גם מאחורי התיאור הייחודי של סדר ניתוח האיברים המופיע בפרק

לרוב הפרטים הויזואלים המוזכרים במשנה זו (האבן, הנירות, המסיבה, המדורה וכו') ובוודאי אין הדבר נכון ביחס למסכת כולה כפי שנראה להלן.

[784] הזיקה בין המשניות ברורה. אציין כאן זיקה נוספת סמויה יותר. משנת תמיד א, א עוסקת בכהנים הלנים בבית המוקד ואחד מהם נהיה בעל קרי. משנת יומא עוסקת אף היא בלילה שקודם לעבודה ומתארת הפרשת כהן מתוך חשש שיארע בו פסול. ופסול זה הוא חשש קרי כפי שהציעו רבים מהמפרשים. וראיה לדבר מהאמור בירושלמי הוריות ג ג, מז ע"ד 'מעשה בבן אילם מציפורין שאירע קרי בכהן גדול ביום הכיפורים ונכנס בן אילם ושימש תחתיו'.

[785] ביומא מוזכרים מקומות שונים ביניהם כמה שאינם נזכרים בתמיד (וכאמור לכן אין להסביר היעדר תיאור שלהם כתוצאה מהנחה מוקדמת של היכרות) ואלו רוב המקומות: לשכת פלהדרין(א,א); שער המזרח (א, ג); עלית בית אבטינס (א, ד); בית השריפה (ג, ב; ו, ז); 'בית הטבילה' (ג, ב) [השניים האחרונים מוזכרים אגב עניין אחר] בית הפרוה (ג, ג; שם, ו); פתח ההיכל (ו, ח); התיאור היחיד שמצאתי ביומא המתייחס לאופיו/תפקודו של מקום כלשהו (ושוב אדגיש – כוונתי לתיאור שאינו חלק מתיאור הריטואל עצמו) הוא תיאור בן שני מילים המתייחס אל לשכת הפרווה ש'בקודש הייתה'(ג, ו). כמו כן למעט תיאור ה'קלפי' העשויה זהב ולמעט המשנה המספרת אודות הכלים שתרמו מונבז והלני המלכה אין מסכת יומא מתעכבת, ולו פעם אחת, לצורך תיאור כלים אלו או אחרים. במסכת יומא מוזכרים כלים רבים כולל כאלו שאינם נזכרים במסכת תמיד [כך שאין להסביר את היעדר תיאורם כתוצאה מהנחה מוקדמת על היכרות עימם דרך תמיד]: חלקם אמנם מוזכרים באופן אגבי ביותר ולכן אין להתפלא על היעדר תיאור נוסף שלהם (כגון 'בזכי לבונה', 'צלוחית שלמים' וכו' א, ה) אך גם במסגרת העבודה עצמה נזכרים כלים רבים כגון: קלפי (ד, א ועוד); לשון שלזהורית (ד, ב); מזרק (ד, ב; ה, ד); מחתה (ד, ג; ה, א); קיתון (ד, ה); כף (ה, א); כן שבהיכל (ה, ד) מזבח הזהב (ה, ה) מגיס (ו, ז); תיאור קצר מוקדש למחתה אך זהו תיאור המתייחס ישירות אל הדין הייחודי של עבודת יום הכיפורים הקשור בנפח המחתה ובחומר ממנה היא עשויה (ד, ד) זאת בניגוד לסגנונה של מסכת תמיד שתיאורי הכלים שבה מתארים באופן כללי את שימושיו השונים ואת מראהו של הכלי ללא זיקה לעבודה המתוארת.

[786] רוב המפרשים ראו באבן מילוי צורך טכני לנוחות ההדלקה. אמנם לפי הספרי קיומה של האבן הוא חובה הנלמדת מהמילים 'העלה נרתיה' – "עשה לה מעלות. מיכן אמרו 'אבן היתה לפני המנורה ובה שלש מעלות, שעליה כהן עומד ומטיב את הנרות וכו'" (ספרי במדבר ס (עמ' 150 וראו כהנא, ספרי במדבר, כרך ג, עמ' 406). דוגמא נוספת להשתהות מעין זו יש בפרק ה, ג שם המשנה מספרת על הפשטת והלבשת הכוהנים בלשכת הגזית עוצרת ממהלכה ומספרת 'וחלונות היו שם, וכתוב עליהם תשמישי הכלים' ומבטו של הלומד נודד מהכוהנים אל החלונות ומבעדם אל המרחב כולו.

הרביעי של המסכת. בסדר עבודת יום הכיפורים ובתיאור הקרבת הפסח מוזכר ההפשט והניתוח בלשון כללית וקצרה.[787] ואילו בתמיד פרק שלם מתאר לפרטי פרטים את אופן הפשט וניתוח הבהמה. לדעת כמה מהראשונים לסדר ההפשט והניתוח אין חשיבות הלכתית כפי שכתב המפרש לתמיד:[788] 'ובכל הסדר הזה אין שום פסוק כי אם סברא לפי מה שנכון לעשות עושין' (בבלי תמיד דף לא ע"א ד"ה 'עלה לרגל הימנית'). אם לסדר הניתוח אין חשיבות הלכתית אפשר כי תכליתו לשחזר באופן ויזואלי את חווית ההקרבה. ושמא ואולי מגמה זו עומדת מאחורי הערה אגבית המופיעה במשנה תוך כדי תיאור הניתוח: 'נמצא כלו גלוי לפניו' (ד, ב) דהיינו המחבר מפנה את תשומת לב הלומד לאופן שבו נראה הקורבן בעיניו של הכהן העובד.[789]

---

[787] ראו יומא ו, ז; פסחים ה, י; אמנם שני מקרים אלו עוסקים בפרים הנשרפים ובקורבן הפסח שבהם אין צורך לנתח את כל האיברים ולהקטירם על המזבח ואין לצפות לפירוט דומה לזה שבתמיד ובכל זאת יומא ופסחים כמעט אינן מוסרות דבר על אופן הניתוח אלא קובעות רק 'קרע(י)ם הוציא את אימוריהם נתנן במגס והקטירם על גבי המזבח' (יומא ו, ז) ובפסחים ה, י 'קרעו והוציא(ו) את אמוריו נתנן במגס והקטירן על גבי המזבח'. וראו גם יומא ב, ז.

[788] כוונתי לפירוש הנדפס בשולי התלמוד בבלי מסכת תמיד (מדפוס ונציה ועד דפוס וילנה) לעמדות השונות ביחס לזהותו של מפרש זה ראו פוקס, תמיד, עמ' 107. אמנם הרמב"ם כתב בהלכות מעשה הקורבנות ו, א כי 'מצות עשה לעשות העולה כמשפטה הכתוב בתורה'. ובהלכות ה-ט מתאר את סדר הפשט וניתוח הבהמה ומסכם 'ואלו הן הנתחין האמורין בתורה 'ונתח אותה לנתחיה'. וראו להלן.

[789] יש להעיר ש'כולו' זה מתייחס למעשה לחלק מסוים מאוד של ה'תמיד' שהרי המשנה מתארת כיצד ניתח הכהן את הכרעים, הידים והרגלים וחילקן לכוהנים שזכו בהן. אם כן 'נמצא <u>כולו</u> גלוי לפניו' מתייחס אל גוף הבהמה ללא הגפיים (למעט הרגל השמאלית שנשארת עד סוף התהליך מכיוון שבה היה הטלה תלוי לצורך ההפשט והניתוח). הערה דומה מופיעה בהמשך הפרק, לאחר תיאור סדר חלוקת האיברים מוצאת המשנה לנכון לתאר כי 'נמצאו כולם עומדים (ב)[כ]שורה והאיברים בידן' לאחר משפט פתיחה זה מופיע חזרה המתארת כיצד חולקו האיברים. אין בכך צורך שהרי סדר הכוהנים וטיב האיברים נמסר בראשית הפרק ובכל זאת כך נאמר. ואפשר לראות בכך מעין קריאה של המחבר להפנות את המבט מסדר הפעולות אל האופן שבו הן נראות. 'נמצאו' – דהיינו כך הדבר נראה. כך הייתה נראית התמונה של הקרבת התמיד. אמנם אני מסתפק בהסבר זה מכיוון שאפשר להציע כי לציון 'נמצא כולו גלוי לפניו' יש משמעות הלכתית קונקרטית. בניגוד למה שכתבתי בשם המפרש לתמיד לפיו לסדר ההפשט והניתוח אין משמעות הלכתית אפשר להציע כי לסדר המדויק שבו נעשה הניתוח יש תפקיד ומטרתו היא לשמור על שלמותם של הנתחים אולי לצורך הולכת הבהמה כפי שהיא הייתה חיה אל המזבח: בפרשת העולה שבויקרא א מופיע ציווי כללי להפשיט ולנתח את העולה לאיברים: "'וְהִפְשִׁיט אֶת־הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ'. מדרשי ההלכה, ככל הידוע לי, אינם לומדים מפסוק זה או מפסוק אחר סדר מחייב כלשהו של הפשט וניתוח העולה. אבל בספרא לויקרא נלמד מהפסוק כי אין להפשיט איבר ולנתחו אלא יש להפשיט את הבהמה כולה ואחר לנתח אותה לנתחיה (ספרא ויקרא א ו (מהד' פינקלשטיין, עמ' 41; בבלי חולין יא ע"א) וכן שיש לנתח את הבהמה לנתחיה ולא את נתחיה לנתחים (שם, עמ' 42) הגיוני כי החובה לנתח את הבהמה באה להוציא מחיתוך של הבהמה לאורך הפוגע באיברים (נראה שדרשה קרובה משתקפת בפירושו האלגורי של פילון לניתוח האיברים ראו פילון, על החוקים לפרטיהם א 199 [פילון, כתבים, כרך ב, עמ' 273 ושם הע' 306]). אופן חיתוך הבהמה המתואר במשנתנו שומר על האיברים שלמים. (וראו הערתו של מילגרום ויקרא, כרך א, עמ' 430- 431). אם כן המשמעות של לא לנתח את נתחיה לנתחים היא לא רק לאפוקי מניתוח מרובה אלא מפגיעה ב'נתח' דהיינו בכל איבר ואיבר של הבהמה. ותכלית סדר ההפשט והניתוח שבפרק היא לשמור על כך. לפי קריאה הלכתית זו אפשר להציע אף פשר להערה החזותית כביכול של 'ונמצא כולו גלוי לפניו'. בספרא פרשה ד ו [מהד' פינקלשטיין, עמ' 41] נאמר 'והפשיט וניתח יכול יהא מפשיט אבר אבר ומנתח, תל' לו' העולה, מפשיטה <u>כולה</u> ואחר כך מנתחה'. בעל המדרש מדייק כנראה מכך שלא נאמר 'והפשיט ונתח' אליה 'והפשיט את העולה ונתח' כי יש לסיים את הפשט העולה כולה ורק אחר כך לנתחה לאיבריה ואם כן יש <u>חובה הלכתית למרק את ההפשט בטרם ניתוח האיברים</u>. מעתה אפשר היה להציע כי הלשון 'נמצא <u>כולו</u> גלוי לפניו' מלמדת על קיום הדרישה ההלכתית שבספרא לסיים את ההפשט בטרם הניתוח. דא עקא שסדר הפשט וניתוח התמיד לכאורה סותר במפורש דרשה זו שהרי במשנה ב נאמר כי הפשט התמיד היה נעצר כאשר הכהן הגיע לחזה לצורך ניתוח הראש, והכרעים אם כן קשה לומר שהתקיים כאן 'מפשיטה כולה ואחר כך מנתחה'. רבינו שמואל החסיד הקשה מהמדרש שבספרא על משנת תמיד (ספרא, פירוש רבינו שמואל, עמ' נד, ד"ה 'והפשיט') ותירץ כי הראש איננו בכלל איברי הבהמה (כדברי הבבלי בחולין כ"ז ע"א) וכיון שעם הראש יש להביא את הרגל הרי שהמתין אם ההפשט עד שהביא את הראש+הרגל וכדי והאיברים האחרים התלויים בהם (ראו שם הערות וביאורים הע' 4; ובאופן דומה פירש הגר"א) אין כאן המקום להכנס לשקלא ולטריא רק להעיר שסוף דבר 'כולו' של המשנה אינו כולל את הראש, הכרעים, הלב, הידים והרגל הימנית. והדבר רחוק מדרשת הספרא ואם כן קשה לומר כי הלשון 'נמצא כולו' עניינה ללמד על קיום מדרש הלכה זה לפיו יש לסיים את ההפשט בטרם הניתוח. באשר לפשר החיווי השני שהזכרנו ('נמצאו כולם עומדים (ב)[כ]שורה והאיברים בידם') אפשר שחיווי זה משמר מעמד מיוחד שהתקיים במהלך עבודת התמיד זאת לאור התייחסות דומה המופיעה בתיאור הקרבת התמיד על ידי הכהן הגדול שבבן סירא (על תיאור זה ראו ניתוח מפורט להלן סעיף 4.7.3) חלק מהתיאור המתפעם אודות הכהן הגדול כולל את התיאור בני אהרן הכוהנים המקיפים אותו כשאיברי הקורבן בידם וכך נאמר: 'כל בני אהרן בכבודם ואשי ייי בידם נגד כל קהל ישראל' (בן סירא נ יג [מהדורת האקדמיה עמ' 63]). תיאור זה מתייחס לכאורה למעמד שבו לפני ההקטרה ניצבים כל הכוהנים יחד כשהאיברים בידם ואולי מראים את הקורבן לכל העם לפני הקטרתו. ואם כך, כאשר מחבר תמיד מתאר את שורת הכוהנים העומדת עם האיברים הוא משמר זיכרון של רגע חשוב זה במהלך הקטרת הקורבן.

על כל פנים אניח לשמא ואחזור לודאי: מסכת תמיד איננה רק מסע בציר הזמן (סדר הפעולות) אלא גם בציר המקום (המרחב בו הם מתרחשות). אפשר לקבוע כי בעוד שסדר העבודה של מסכת יומא הוא תיאור בעל אוריינטציה הלכתית המעוניין בסדר הפעולות של הכהן הגדול מסכת תמיד היא טקסט בעל אוריינטציה חזותית שמטרתו להוליך את הלומד המשנן במרחב שבו פעל הכהן הגדול.

אבחנה זו מתאימה היטב למאפיין השני עליו עמדנו במבוא:

מסכת תמיד היא חיבור עלילתי אנונימי ורציף, סיפור שניתן לקוראו בנשימה אחת. ואילו מסכת יומא היא זירה הלכתית פולמוסית ובית-מדרשית. אופי זה נובע מהקטיעה החוזרת ונשנית שלה (28 פעמים) בהערות המבטאות עמדות מגוונות ביחס לסדר העבודה הרצוי. לדעתי האנונימיות של מסכת תמיד והויזואליות המאפיינת אותה נובעות מאותו גורם: היא אינה מעוניינת בהלכות העבודה אלא בהעמדת תמונה שלמה של העבודה בתוך הקשר חי של המרחב בו היא התבצעה.

4.6 סיכום סדר התמיד כמדריך למקריב במקדש דמיוני – הצעה לסדר היום:

כדי להציע תיאוריה שלמה יותר באשר להקשר חיבורה של המסכת ומגמתה אני מבקש להשען על הממצאים הספרותיים ועל המודל שהציע יאיר פורסטנברג בעיונו בסדר טהרות: פורסטנברג חשף את הרובד הקדום של כמה ממסכתות סדר טהרות והציע לשקול את האפשרות כי הסיבה שבגללה הקבצים הקדומים העומדים בבסיס כמה ממסכתות סדר טהרות (עוקצין, טהרות, טבול יום ומכשירין) ערוכים לא לפי עיקרון למדני-סכולאסטי אלא לפי עקרונות עריכה ריאליסטיים ופרגמטיים (ארגון ההלכות לפי סוג המאכלים שבהן הן דנות וכו'), היא שהללו שימשו במקורום מעין 'מדריכים שימושיים' (technical manuals, handbook).[790] אני חושב שבדומה לכך אפשר לראות גם בזיקה שבין יומא לתמיד זיקה המבטאת שימוש בחומר גולמי המתאר באופן פרגמטי את סדר העבודה לצורך יצירת שיח הלכתי בית מדרשי המעוניין בהלכות סדר היום בהקשרן התיאורטיים והפרשניים. במובן זה יש לראות בתמיד את אחד ממקורות המשנה ואני חושב שהשאילה החוזרת ונשנית של מסכת מידות ויומא כמו גם שאילות קצרות יותר במסכתות אחרות עליהן עמדנו בפרק הראשון מבטאות את מעמדה החשוב בקרב התנאים שהשתמשו בה כחומר ביד היוצר עבור תיאורי הטקס המאוחרים.

[790] ראו פורסטנברג, אכילה בטהרה, עמ' 112-113. למדריכים שימושיים מעין אלו בספרות היוונית והרומית ראו שם, עמ' 113 הע' 51; הנ"ל, עריכות קדומות, עמ' 507-537.

אמנם בשונה מהניתוח של פורסטנברג שחשף את הרובד הקדום של סדר טהרות בקשר לסדרי העבודה יש לתאר תהליך ספרותי בן שלושה שלבים. בשלב הראשון ניצבים ספרי ההדרכה שתפקידם פרגמטי. הוראת הכהן את סדר היום אותו הוא צריך לבצע. דוגמא לחומר זה נמצאת בכתב לוי כפי שהראיתי ותיעוד לשימוש בסוג כזה של חיבורים יש במשנת יומא. המוטיבים הספרותיים המשותפים של תמיד וכתב לוי נובעים להשערתי מכך שתמיד נכתבה כמעין עיבוד ספרותי של חיבורים קיימים שעסקו בסדר עבודת השחר במקדש בדיוק כפי שכתב לוי תיאר את סדר עבודת השחר של המקדש. אמנם, תמיד עצמה היא כבר חיבור בתר-חורבני. והיותה חיבור בתר-חורבני קשור לא רק במעבר מלשון ציוויית ללשון תיאורית ובמעבר לזמן עבר אלא גם ולא פחות חשוב מכך במעבר מתיאור פרוצדורלי של העבודה לתיאור חזותי שלה: תמיד שונה מספרות ההדרכה הכוהנית בכך שתיאורה איננו מתייחס רק ל'מעשי התמיד' אלא מצייר את המרחב בו הוקרב התמיד. להערכתי טעם הדבר נעוץ בשינוי הנמען של ספרות ההדרכה: המודרך איננו הכהן הלומד את סדר היום לקראת ביצועו אלא הלומד המבקש להקריב קורבן בדמיונו. כיון שכך תפקידה של המסכת הוא להוליך את הלומד במרחב הדמיוני של המקדש. זאת הסיבה להשערתי לכך שהמסכת העוסקת לכאורה בסדר פעולות הקרבת התמיד נפתחת בתיאור מקום. כיון שהנמען של המסכת הוא היהודי המשנן את המסכת אחר החורבן ומבקש לשוב בדמיונו אל עבודת המקדש הרי שמטרה זו מסבירה את תשומת הלב המוקדשת לתאורה, למרחב ולצורה. סגנונה הויזואלי של מסכת תמיד, כמו גם המעבר התכוף מתיאור הרבים ('אחיו הכוהנים') לתיאור היחיד (הכהן המבצע את הפעולה הבודדת) מאפשר ללומד לנוע בלימודו בעקבות הכהן שמקריב את התמיד ולחזות בדמיונו בעבודת המקדש. מבחינה זו מסכת תמיד היא חוליית ביניים בין ספרי הדרכה פרגמטיים שעסקו בסדר היום מתוך הקשר פדגוגי ביצועי לבין ספרות שעסקה בסדר היום מתוך הקשר דיאלקטי פרשני ובית מדרשי.

4.7 מקורה של משנת החתימה של מסכת תמיד

4.7.1 משנת החתימה של מסכת תמיד

מסכת תמיד מסתיימת בתיאור חגיגי של של הקרבת התמיד בידי הכוהן הגדול ובטקס הליטורגי העוקב לו, שכלל שירה, נגינה והשתחוויה:

> בזמן שכהן גדול רוצה להקטיר היה עולה בכבש הסגן בימינו הגיע למחציה(ת) הכבש אחז הסגן בימינו והעלהו הושיט לו הראשון הראש והרגל וסמך עליהן וזרקן והושיט השני לראשון ונתן לכהן גדול וסמך עליהן וזרקן נשמט השני והלך לו כך היו מושיטין לו ושאר כל האיברין הוא סומך עליהן וזורקן בזמן שהוא רוצה סומך ואחרים זורקין. בא לו להקיף את המזבח מאיכן הוא מתחיל מקרן דרומית מזרחית צפונית מערבית דרומית נתנו לו יין לנסך הסגן עומד על הקרן והסודרין בידו ושני כהנים עומדים על שלחן החלבים ושתי חצוצרות בידן תקעו והריעו ותקעו ובאו ועמדו אצל בן ארזה אחד מימינו ואחד משמאלו שהה (שחה) לנסך הניף הסגן בסודרין והקיש בן ארזה על הצלצל ודיברו הלוים בשיר הגיעו לפרק תקעו והשתחווה העם על כל פרק תקיעה על כל תקיעה השתחוייה זה סדר התמיד לעבודת בית יי אלהינו שיבנה במהרה בימינו (תמיד ז, ג)

לפי המשנה, אחר הקטרת איברי הקורבן על המזבח (ז, ג) הקיף הכוהן הגדול את המזבח ממזרח למערב, כדי לנסך את היין על הקרן הדרום-מערבית.[791] שני הכוהנים שהיו עומדים ליד שולחן החלבים (כנראה ממערב לכבש),[792] היו תוקעים בחצוצרות והכוהן היה מנסך. בדיוק כאשר

---

[791] מקור דין ניסוך היין אחר הקרבת התמיד מפורש בתורה (שמות כט, 40; במדבר כח, 7) והוא זהה לדין כל עולה הבאה מן הכבשים (שם טו, ה). הניסוך נעשה אחר הקרבת איברי התמיד (כמו ניסוך המים 'עם איברי תמיד' תוספתא סוכה ג טו [עמ' 270]). מקום ניסוך היין (וגם המים בסוכות) היה בקרן הדרום-מערבית של המזבח (זבחים ו, ב; מידות ג, ב).

[792] קשה לדעת בוודאות מכיוון שהמונח יחידאי. במשנה בשקלים (ו, ד) נאמר שהיו 13 שלחנות במקדש. שמונה עשויים שיש בבית המטבחיים ועליהן היו מדיחין את הקרבים, ושניים היו במערב הכבש, אחד עשוי שיש עבור האיברים והשני עשוי כסף עבור כלי השרת. כמה מפרשני המשנה (רמב"ם פירוש למשנה, שם [עמ' תכט]; ברטנורא, על אתר, ד"ה 'שלחן החלבים'; אלבק, משנה, קדשים, עמ' 309 ועוד) זיהו את 'שלחן האברים' שבשקלים עם 'שלחן החלבים' שאצלנו. אך בפירוש זה יש קשיים: מדוע כונה השולחן במקום אחד 'שלחן חלבים' ובמקום שני 'שלחן איברים'? וחשוב מכך - לפי משנת תמיד (ד, ג) ומשנת שקלים עצמה (ח, ח) את האיברים היו מניחים על הכבש של המזבח ולא על שולחן מיוחד לאיברים שנמצא ממערב לכבש! אלבק פתר את הבעיה באופן הרמוניסטי בכך שהניח כי בשלב ראשון הניחו את איברי הקורבנות על השולחן שהיה במערב הכבש, וכשבאו להעלות את איברי התמיד העלום על הכבש ומשם שוב למזבח (אלבק, משנה, מועד, עמ' 210). לפי המשנה בתמיד מבית המטבחיים (ראו ג, ה) שבו היו מפשיטים ומנתחים את הקורבן היו הולכים ישירות אל הכבש ('הלכו ונתנום מחצי הכבש ולמטה במערבו' (ד, ג), ובקושי זה דן במלאכת שלמה, שקלים ו, ד ד"ה ושנים במערבו"). יש שהסבירו (תפא"י שם אות לג) כי השולחן שליד המזבח יועד לקורבנות יחיד שבהם לא מתקיימת התהלוכה החגיגית והמסודרת של הכוהנים נושאי האיברים וסביר שהכוהן המקריב לבדו איבר אחרי איבר יזדקק לשולחן לצורך כך. ספראי (שקלים, עמ' 220-221) הציע כי ייתכן שלפנינו מסורות מנוגדות.

הכוהן הגדול 'שחה',[793] דהיינו התכופף, לצורך פעולת ניסוך היין על הרצפה,[794] הניף הסגן את ה'סודרין' (היינו דגל לצורכי סימון)[795] ולאות הזה הקיש בן ארזא בצלצל.[796] לאות הצלצל החלו הלווים 'לדבר בשיר', וכשהגיעו הלווים 'לפרק', היינו להפסקה במהלכו,[797] היו הכוהנים תוקעים והעם משתחווים.

---

[793] בדפוסים 'שחה'. בכ"י קאופמן יש מילה שהאות האחרונה בה מחוקה בקו. אני מתלבט עם לקרוא 'שהחה' או 'שההה'. האופציה השנייה הגיונית יותר שהרי אם הסופר התכוון לכתוב 'שחה' ונוספה לו ה"א לפני האות 'ח' מדוע מחק את הה"א האחרונה? אם נקרא 'שההה' אפשר להבין מדוע נמחקה האות ה"א האחרונה. בכ"י פארמה כתוב "שחח" וזו גירסה חסרת מובן. קשה לומר שה'ח' האחרונה התחלפה בה"א דרך הידבקות רגל הה"א, שכן הסופר של כ"י פארמה נוהג להכניס את הרגל של הה"א פנימה. קל יותר לומר שזו טעות כתיב שבאה מהמילה 'שחה' מאשר מהמילה 'שהה'. בכ"י ירושלים (H EB. 4º 1336) הגירסה היא "שחה". קינן במהדורה הסינופטית שלו מציין כי נוסח זה נמצא גם בפאּ, כ"י ששון, ובקטע גניזה נוסף. הגירסה 'שחה' עדיפה גם כיוון שסביר שהתיאור האינטנסיבי של המשנה לא עוסק בהפסקת הכוהן בעבודה אלא ברגע המדויק שבו הוא ביצע אותה.

[794] יוספוס כותב (קדמוניות ג, 234 [עמ' 97]) 'והיו מביאים מדה של יין כמדת השמן והיו נוסכים את היין <u>סביב המזבח</u>'. אמנם בתורה (במדבר טו, 10) הנסך מוגדר אשה לה', ואם כן לכאורה יש לתיתו על האש ולא מסביב.

[795] שימוש בסודרים כדגל להעביר מידע מופיע בכמה תיאורי טקס. ראו יומא ו, ח; סנהדרין ו, א; תוספתא סוכה ד, ו.

[796] לפי שקלים ה, ב 'בן ארזא' הוא הממונה על הצלצל, ולפי התוספתא שקלים (ב, יד) הוא ממונה 'על הדוכן' היינו המקום שבו היו 12 הלווים עומדים לשיר (ראו ערכין ב, ו; קידושין ד, ה). בחלק מכתבי היד שבתוספתא לא נאמר 'בן ארזא' אלא 'ארזא' בלבד ושמואל קליין (שמות וכנויים, עמ' 330) למד מכך כי 'ארזא' הוא כינויו של האיש ולא שם אביו (לדעתו 'ארזא' מלמד על גובה קומתו). אמנם בשני מקומות במשנה הוא מכונה 'בן ארזא' וכך גם בתוספתא לפי כ"י וינה וכך הגירסה הנכונה (ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 691-692). ספראי (שקלים, עמ' 176) הציע ש'ארזא' מסמן את שם מקומו. יש לתהות מדוע המשנה מזכירה איש זה בשמו הפרטי, הרי כל בעלי התפקידים בתמיד מוזכרים תמיד על שם מקצועם (ממונה, כוהן, לוי, כוהן גדול) ולא בשמם הפרטי. זוהי צורת ביטוי מתאימה למסכת המתארת את האירועים באופן גנרי ולא קונקרטי. היוצאים מן הכלל מתיה בן שמואל (ג, ב) גביני כרוז (ג, ח) ובן ארזא (ז, ג). המוזכרים שלושתם במשנה המונה את הממונים שהיו במקדש (שקלים ה, א). לגבי מתיה בן שמואל ראו הערה 568. את אזכורו של בן ארזא אפשר אולי להסביר על רקע התיאורים המקראיים הקדומים של שירת הלוויים - בתיאורים אלו מוזכרים, לצד חצוצרות הכוהנים, בעיקר שלושה כלים: נבלים, כינורות ומצלתיים (נחמיה יב, 27; דבהי"א יג, 8 (שם נוספו תופים); טו, 28; טז, 5; דבהי"ב ה, 12; כט, 25; וכן במידות ב, ו) בין הכלים הללו הצלצל הוא הכלי החשוב: כך בעת ייסוד המקדש מסופר כיצד ליד הכוהנים 'מלבשים חצוצרות' הועמדו 'הלוים בני אסף במצלתים' (עזרא ג ט-יא). אסף, שנתפס כמייסד המוזיקה של המקדש (דהי"ב כט, 30; עזרא ג, 41; נחמיה ז, 44; שם יא, 17; שם, יב, 46) מוזכר כנגן מצלתיים (דהי"א טז, 5; טו, 19). לדומיננטיות של הצלצל יש המשכיות במקורות מאוחרים. כך המשנה בערכין (ב, ה) מונה את מספר המינימום של כלי הנגינה השונים במקדש וביחס לצלצל קובעת: 'והצלצל לבד' (וראו תמיד ג, ח; תוספתא ערכין ב; וא"מ, ערך נגינה, טורים 767- 768). אם כן סביר, כי כשם שספר דברי הימים משקף מצב שבו נגן הצלצל הוא ראש וראשון למנגנים כך בימי הבית השני נגן הצלצל היה מנהיג הלוויים, ואכן כפי שהזכרנו התוספתא מכנה את בן ארזא כממונה לא 'על הצלצל' אלא 'על הדוכן' ושני כינויים אלו מלמדים על מעמדו כראש המשוררים. לאור זאת נראה לי שאין לקבל את טענותיו של ביכלר כי בן ארזא היה כוהן (ביכלר, הכוהנים, עמ' 95 ועמ' 106). לאור כל זאת ייתכן שאפשר גם להבין מדוע בן ארזא מוזכר בשמו – בתיאורי השירה שבדברי הימים נזכרים הלווים באופן קיבוצי ולצידם אסף, נגן הצלצל, בשמו הפרטי: 'אָז נָתַן דָּוִיד בָּרֹאשׁ לְהֹדוֹת לַה' בְּיַד-אָסָף, וְאֶחָיו' (דהי"א טז, 7); 'וַיַּעֲזָב-שָׁם לִפְנֵי אֲרוֹן בְּרִית-ה' **לְאָסָף וּלְאֶחָיו** לְשָׁרֵת לִפְנֵי הָאָרוֹן תָּמִיד לִדְבַר-יוֹם בְּיוֹמוֹ' (שם, 42). בתיאור ייסוד המקדש בעזרא מוזכרים הלווים כולם ונגן הצלצל הקדום מוזכר בשמו (אם כי במקור זה כולם מכונים כבניו): 'וְהַלְוִיִּם בְּנֵי-אָסָף בַּמְצִלְתַּיִם' (עזרא ג). אפשר להסביר כי מעמדו של נגן הצלצל נשאר חשוב ולכן המשנה בתמיד מזכירה את בן ארזא בשמו. אפשר שיש כאן רק שיקוף היסטורי, דהיינו מכיוון שמעמדו של נגן הצלצל היה חשוב ועיקרי בהיררכיה התזמורתית של המקדש הוא תואר בנפרד, ואפשר שיש כאן הדהוד ספרותי של המקרא. כשם שדברי הימים וספר עזרא מזכירים את נגן הצלצל בשמו הפרטי כך בוחרת משנת תמיד לעשות (ובאמת ישנם כמה קווי דמיון בין התיאור שבמשנה לזה שבעזרא ג. בשניהם מוזכרים הכוהן הגדול וה'עמדת' הכוהנים, בשניהם מוזכרים 'חצוצרות ומצלתיים' ללא אזכור כלים אחרים (כ'נבלים וכינורות'), ובשניהם, כאמור, בין הלוויים המתוארים באופן קיבוצי מוזכר איש יחיד בשמו והוא נגן הצלצל. אולי זיקה ספרותית זו מסבירה את בחירתה של מסכת תמיד להזכיר את בן ארזא באופן פרטי.

[797] הלווים היו שרים שיר אחד בכל יום. ואם כן אין לפרש ש'פרק' הוא ההפסק שבין המזמורים אלא הפסק במהלך השיר האחד. הלשון 'על כל פרק' מורה כי מדובר בפעולה חוזרת. ואם כן יש להבין כי היו כמה הפסקות באמצע המזמור (חידושי הריטב"א סוכה נג, ב; אלבק, משנה, קדשים, עמ' 310) וכך יובן גם מדוע המשנה בסוכה (ה, ה) מזכירה תשע תקיעות לתמיד של שחר. המשנה אצלנו מזכירה שלוש תקיעות במפורש (ולא כמו שכתב ספראי, סוכה, עמ' 259) שתיים בעת ניסוך היין ('תקעו והריעו ותקעו') ואחת נוספת בעת שהגיעו 'לפרק' (וראו דיונו של ספראי, סוכה, עמ' 259-260). כפי ששלמה נאה הסביר המילה פרק בלשון המשנה מציינת הפסק ברצף הטקסט והיא 'מסמנת לא את החלק עצמו אלא את ההפסק שבין החלקים' זו משמעותה בברכות ב א-ב שבה יש ניגוד בין 'באמצע' לבין 'בפרקים' (והנוסח הנפוץ 'אלו הן בין הפרקים' הוא לדבריו תיקון מאוחר שנעשה כדי להתאים את לשון המשנה עם המובן הרגיל של המילה פרק) וזו לדבריו משמעותה אצלנו (ראו נאה, ספרא ב, עמ' 93 – 94). על האפשרות לתיעוד קדום של הפסקות בתוך מזמורי התהילים ראו ההצעה שמביא צבי מלאכי כי 'סלה' שבתהילים מקורו ב'שלה' מלשון שלוה, מנוחה, הפסקה (מלאכי, סלה, עמ' 106) את האפשרות כי 'סלה' זה זהה ל'פרק' המוזכר במשנתנו בחן בנוביץ (לולב וערבה, עמ' 702) ושלל לאור היעדר המינוח במזמורים צד, צב וצג של יום רביעי שישי ושבת. לשימוש אחר במילה 'פרק' בהקשר של שירת הלווים ראו האמור ביומא ג, יא נאמר: 'הוגדס בן לוי היה יודע <u>פרק בשיר</u> ולא רצה ללמד' (קויפמן. דפוס נפולי: 'הוגרם בן לוי', ובדפוסים: 'הוגרס' ובשקלים ה, א גם בקויפמן 'הוגרס') ושם, על סמך הברייתא שבבבלי יומא לח ע"ב ('תניא: כשהוא נותן קולו בנעימה מכניס גודלו לתוך פיו, ומניח אצבעו בין

החלק הליטורגי של סדר התמיד הכולל את ההשתחוויה, את התקיעה בחצוצרות ואת שירת הלווים מתואר במשנה כחלק מסדר העבודה המבוצע כאשר <u>הכוהן הגדול</u> היה מקטיר את התמיד. הזכרתו של הכוהן הגדול לכשעצמה ממשיכה רצף של הערות המופיע בחטיבה השלישית של המסכת, המתייחסות, לצד סדר העבודה הרגיל, לשינויים שאירעו בעבודה כתוצאה מכך שהיא מבוצעת על ידי הכוהן הגדול (ו, א; ז, א-ג).[798] אברהם ביכלר ושמואל ספראי כתבו כי מצב זה, שלפיו הכוהן הגדול הוא זה אשר מקריב את התמיד, מתאים רק לראשית ימי הבית השני, וכי בשלהי ימי הבית כוהנים גדולים שירתו רק במועדים מיוחדים כגון יום הכיפורים וסוכות.[799] דבריהם נסתרים מעדותו המפורשת של יוספוס (מלחמות ה 230 [עמ' 468]), שלפיה הכוהן הגדול היה נוהג להשתתף בעבודת הקורבנות '..לא תמיד [אלא] רק **בשבתות ובראשי חודשים** ובחגים המסורתיים או בעצרת השנתית של כל העם'. אם כן, אזכורו של הכוהן הגדול בקשר לעבודת התמיד אינו קשה מבחינה היסטורית. אולם הוא מעורר תמיהה ספרותית, שהרי בשונה משלוש ההערות הראשונות (ו, א; ז, א-ב), הבאות לאחר תיאור המצב הרגיל (דהיינו ביצוע העבודה על ידי כוהן הדיוט) ומוסיפות עליו שינוי בדין הנובע ממעורבותו של הכוהן הגדול בפולחן, תיאור הקטרת האיברים מובא <u>כולו</u> תחת הכותרת: 'בזמן שכהן גדול רוצה להקטיר'. כך למעשה חסרה מן המסכת משנה שלמה המתארת את אופן ההקטרה כאשר כוהן הדיוט מקטיר:[800]

(ו, ג) לא היה **המקטיר** מקטיר עד שהממנה אומר לו הקטר

(ו, ג) אם היה כהן גדול, הממנה אומר אישי כהן גדול **הקטר**!

(ו, ג) פרשו העם, והקטיר, **והשתחוה** ויצא

(ז, א) בזמן שכהן גדול נכנס **להשתחוות**, שלשה אוחזין בו וכו'

----חסר-------

(ז, ג) בזמן שכהן גדול רוצה להקטיר

הנימין' וכו'), קשרו כמה פרשנים (הון עשיר, יומא ג, יא ד"ה 'פרק בשיר') את המילה 'פרק' ל'פרקי האצבעות' דהיינו להכנסת האגודל אל תוך הפה.

[798] אמנם יש להבחין בין ו, א; ז, א; ז, ג לבין ז, ב. משנה זו אינה חלק מ'סדר התמיד' במובן זה שאין היא עסוקה ברצף מעשי ההקרבה. זהו דיון צדדי העוסק במספר הבדלים בין ה'מקדש' לבין ה'מדינה', ומספר חוקרים כבר התייחסו לכך שמשנה זו כצורתה נמצאת במסכת סוטה (ז, ו) והסיקו כי היא תוספת עריכה ל'תמיד'. ראו גינצבורג, תמיד, עמ' 58-57; אפשטיין, מבוא, עמ' 660; הנ"ל, מבואות, עמ' 29 [שהעיר כי הנוסחה 'אלא ש' היא נוסחת קישור ששימשה לתחיבת משנת סוטה כאן]; הנשקה, תפילת כהנים, עמ' 66.

[799] ספראי, בימי הבית, עמ' 39. הוא סומך הנחה זו על כך ש'כל המקורות המזכירים עבודתם של כהנים גדולים מדברים ביום הכיפורים או בחג הסוכות'.

[800] בניגוד לתיאור מבנה המסכת שהצענו כאן, סבר גינצבורג כי משנה ז, א איננה האלטנרטיבה לאופן ההקרבה הרגיל אלא משנה נוספת שעוסקת ב'כל השתחוואה מהשתחויותיו'. ראייתו של גינצבורג לפירוש זה היא כי בתיאור ההשתחוויה שב-ו, ג נאמר 'פרשו העם, והקטיר, והשתחוה ויצא', הווי אומר שההשתחויה של הכוהן אחר הקטרת הקטורת נעשתה בבדידות. דא-עקא, שראיה זו נשענית על ההנחה הלא מוצדקת שלפיה תיאור ההשתחוויה שב-ו, ג ('פרשו העם והקטיר והשתחוה ויצא') מתייחס לאופן ההשתחוויה של הכוהן הגדול (גינצבורג, תמיד, עמ' 57). אחר שעקר גינצבורג את משנה ז, א מהסדר הראשוני של תמיד קצרה הייתה לו הדרך לעקור גם את משנה ז, ג ולהגדירה כתוספת למשנה. וראו הדיון ודחיית פירושו לעיל הערה 542.

כך נוצר מצב מפתיע שבו מסכת שלמה העוסקת בסדר היומיומי של העבודה חסרה את החלק החותם, המתאר כיצד הסתיימה העבודה במצב רגיל ויומיומי.[801] מחלקו הראשון של התיאור ברור כי מעורבותו של הכוהן הגדול אכן גוררת שינויים טקסיים גם בחלק זה של העבודה, כך שברור שאם הייתה משנה המתארת את הסדר הרגיל של התמיד – תוכנה היה שונה, ומשום כך היעדרה מעורר תמיהה. אמנם אין לדעת לבטח מה היו פרטי 'סדר התמיד' הרגיל בסוף העבודה, שהרי טקסט חלופי שכזה לא קיים בידינו, אך לפחות חלק מן הפרטים בסדר התמיד כפי שהוא לפנינו מלמדים כי הוא אכן ייחודי לכוהן הגדול:[802] הכוהן הגדול היה מקריב לבדו את כל האיברים (ז, ג) וקרוב לוודאי כי כאשר העבודה בוצעה בידי כוהן הדיוט כל כוהן הקטיר את האיבר שבו זכה בפייס;[803] הכוהן הגדול הקיף את המזבח מימין בהתאם לכלל בזבחים (ו, ג) אך בניגוד לדין המופיע שם בנוגע לניסוך היין, שלפיו יש לפנות לשמאל (שהרי מקום הניסוך הוא בקרן הדרום-מערבית!), פער שניתן להסבירו כנובע מכך שהמהלך הוא הכוהן הגדול;[804] הכהן הגדול היה סומך על האיברים בניגוד לכלל לפיו בדבר שאין בו רוח חיים אין סמיכה (מנחות ט ט) דבר שמוסבר לפי אביי (בבלי מנחות צד ע"א) כנובע מ'יקרא דכהן גדול';[805] קרוב לוודאי שגם את נוכחותו של ה'סגן' לצורך ההודעה על ראשית השירה אין לראות כחלק מהפולחן היומיומי אלא כתולדה מהשתתפותו של הכוהן הגדול בעבודה.[806] קשה לדעת אם הטקסט החותם ורב

---

[801] עמדו על כך הסמ"ג (עשה קצב; כפי שביארו הנשקה, תפילת כהנים, עמ' 77-76) והתוספות יום טוב (תמיד ז, ג ד"ה 'נתנו לו יין לנסך', שתירץ כי המשנה לא נצרכה לתאר את הסדר הרגיל, שאין חידוש בדיניו. ולא ירדתי לפשר כוונתו, וכי רק דברים מחודשים הביאה מסכת תמיד?

[802] שיש ייחוד בביצוע העבודה על ידי כהן גדול יש ללמוד מעצם הופעתה של הכותרת 'בזמן שכהן גדול רוצה להקטיר' כותרת המלמדת כי הפירוט שלאחריה שונה (גם אם איננו יודעים עדיין במה) מהאופן שבו הקטירו שלא בזמן מעין זה. ואכן בשני המקומות הקודמים שבהם הזכירה המסכת את ביצוע העבודה על-ידי הכוהן הגדול הדבר נעשה כדי ללמד על השינוי בדין הנובע ממעורבותו (שינוי בנוסח הפנייה של הממונה אל הכהן מלשון הציווי 'הקטר!' ללשון המכובדת 'אישי כהן גדול הקטר' ושינוי באופן הכניסה לצורך השתחוויה בהיכל – בניגוד לכוהן הדיוט הנכנס לבדו כוהן גדול נכנס בליווי כוהנים אחרים ראו ז, א). הרמב"ם בניגוד לכך מדגיש את הזהות במנהגי ההקרבה כאשר הוא עוסק בהקפת הכהן הגדול את המזבח ('הקפה זו אינה מיוחדת לכהן גדול אלא כל מי שמקיף את המזבח כך הוא מקיף כמו שבארנו בחמישי דזבחים' רמב"ם פירוש המשנה, קדשים, עמ' תכט)

[803] בתמיד ג, א מתואר הפיס לאיברים: 'מי מעלה אברים <u>לכבש</u>'. כל איבר (או זוג איברים) מועלה על ידי כוהן אחר לכבש. ב-ה, ב נאמר 'חדשים עם ישנים בואו והפיסו מי מעלה אברים מן הכבש למזבח'. קשה בעיני לפרש כי מדובר בפייס שבו עולה כוהן בודד וזוכה בהעלאת כל האיברים. ראשית, מצד הסברה: הדין העקרוני הוא דין העלאת האיברים השונים בתהלוכה. דין זה מתייחס להקטרתם למזבח ולא להבאתם לכבש. אם כן סביר כי הרצף שבו האיברים מועלים לפי סדר בידי מספר כוהנים יישמר עד ההקטרה עצמה ואין שום מניעה לפרש שה-'מי' בשאלה 'מי מעלה אברים מן הכבש למזבח' מתייחס לכוהנים השונים שיזכו בעבודה זו. שנית, ר' אליעזר בן יעקב חולק וקובע: 'המעלה אברים לכבש הוא מעלה אותן על גבי מזבח'. ראב"י חולק על קיומו של פייס נוסף, אך בוודאי סבור כי האיברים הוקטרו בידי מספר כוהנים (כל אלו שזכו בפיס הראשון). אם נאמר כי האיברים הועלו על-ידי כוהן אחד שזכה בהן נצטרך להוסיף מחלוקת נוספת בין ראב"י לבין תנא דמתניתין. לכן ברור, לדעתי, כי הדין הרגיל הוא שכל איבר הוקטר בידי הכוהן שזכה בו. גינצבורג (תמיד, עמ' 59) הבין שפיסקה זו היא דווקא לשיטתו של ראב"י ועל סמך זאת קבע כי 'אי אפשר על כן להגיד שמשנה ז, ג ו-ה, ב הן ממחבר אחד'. אבל איני רואה סיבה לומר שה'ראשון' המושיט את ה'ראש והרגל' הוא הראשון שזכה בהם בפייס השני. אפשר שהוא מי שזכה בהם בפיס המיוחד להם (ה, ב).

[804] ראו שם בזבחים. הספלים לצורך ניסוך המים היו מונחים בקרן הדרומית-מערבית ולכן היה צריך לפנות לשמאלו. וכך מתואר גם בטקס ניסוך המים (בסוכה ד, ט), כי הכוהן 'עלה בכבש ופנה לשמאלו', דהיינו לקרן דרום-מערבית, ולא לקרן דרום-מזרחית כאצלנו. עמד על פער זה ר' עובדיה מברטנורא (תמיד ז, ב ד"ה 'להקיף את המזבח') וסברתו שכיון שהכוהן הגדול הוא 'בן בית' הרי הוא יכול להלך היכן שירצה.

[805] וכבודו הוא שעתה, משמסמך מחדש הכהן הגדול על האיברים, נראה כאילו הוא הקריב את הקורבן (ראו רש"י שם ד"ה 'משום יקרא' וראו גם חסידה, שיטה למסכת תמיד, עמ' רד)

[806] הסגן מתואר במקורות חז"ל כפקיד בכיר במקדש שני לכהן הגדול בחשיבותו ראו יומא ד, א; ז, א; סוטה ז, ח תוספתא כפורים א, ד; ירושלמי יומא ג:ט [עמ' 576] וראו הספרות המוזכרת לעיל הערות 130 - 132

הרושם הכולל תקיעה בחצוצרות, שירת לוויים, והשתחוויית העם היה נעשה באותו האופן כאשר המקריב היה כוהן הדיוט. מרכיביו הבסיסיים (תקיעה בחצוצרות ושירת לוויים) שייכים בוודאי ל'תמיד' של יום יום, אך בנוביץ טוען כי אין זהות בין התקיעות המתוארות במשנתנו לבין ט' התקיעות המתוארות כסדר עבודת התמיד שבכל יום במשנת במשנת סוכה ה, ה ולפי דבריו אף פרט זה הוא ייחודי לסדר עבודת הכהן הגדול.[807] כך או אחרת החסרת התיאור הרגולרי של ביצוע העבודה, קשה.

לצד השמטה זו נעדרים מחתימת המסכת אלמנטים נוספים: המשנה מפרטת כיצד היה נעשה ניסוך היין הנלווה להקטרת התמיד אך משמיטה את תיאור הבאת המנחה הנלווית אליה.[808] גם 'מנחת החביתין', שהכנתה מוזכרת בראש המסכת (א, ג) ושוב בתיאור הפייסות, לא נזכרת בסיום סדר העבודה.[809] גם המנחה וגם הנסך הם 'קורבנות' הנלווים אל עולת התמיד והם מוזכרים בתורה יחדיו ובצורה דומה,[810] ומשום כך הימצאותו של האחד והיעדרות השני מתמיהה. תיאורים אחרים של הקטרת התמיד (וקורבנות אחרים) אינם מתייחסים לאיברים השונים של הקורבן אך בהחלט מזכירים במפורט הן את המנחה הן את הנסך הבאים עימו. כך במקורות בני

---

[807] הציווי המקראי לתקוע בחצוצרות 'על עלתיכם' נאמר לפי פשוטו על ימים מיוחדים: 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצצרות על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם' (במדבר י 10). אכן חיוב מיוחד לתקוע במועדים מיוחדים מופיע בחז"ל והמשנה בסוכה פרק ה מפרטת כיצד מספר התקיעות היה משתנה לפי הזמן וכלשון הברייתא שבבבלי 'הכל לפי המוספין תוקעין' (בבלי סוכה נד ע"א). על כל פנים ברור כי התקיעה לא הוגבלה למועדים מיוחדים ונהגה גם במהלכה של העבודה היומיומית של המקדש. במשנה בסוכה (ה, ה) מפורטות התקיעות שהיו תוקעים בכל יום במקדש ונאמר כי 'תשע לתמיד' (בכ"י קאופמן נאמר 'תשע לתמיד של בין הערבים' וחסר 'תשע לתמיד של שחר'. ובצד נוספה הערה 'ותשע לתמיד'. בדפוס נפולי רנ"ב 'תשעה לתמיד של שחר, ותשעה לתמיד של בין הערבים'). דרשה של ר' נתן המופיעה בספרי אף סומכת את חובת התקיעה בעת הקרבת התמיד לפסוק הנ"ל בבמדבר (ראו ספרי בהעלתך עז [מהד' כהנא עמ' 182]) וביאורה של דרשה זו אצל כהנא, ספרי, כרך ג, עמ' 519-521). יוספוס מתאר תקיעה יומיומית בחצוצרות (קדמוניות ג 294 [עמ' 103]). וראו עוד סקירת המקורות הקומראניים העוסקים בחצוצרות בעת הקרבת הקורבנות אצל נעם וקימרון, קובץ דיני שבת, עמ' 524. בנוביץ טען כי אי-ההתאמה בין סדר התקיעות המוזכר במשנת סוכה ה, ה לבין התקיעות המוזכרות במשנת תמיד ז, ג מוכיח כי משנת תמיד במקום זה מתארת 'אך ורק את סדר העבודה של הכוהן הגדול בזמן שהיה רוצה להקטיר' (בנוביץ, לולב וערבה, עמ' 703 - 705).
שירת הלוויים אף היא מופיעה מלבד במשנה הנספחת לתמיד (ז, ד), גם במקורות קומראניים. סביר להניח ש'שיר הלוויים' כאן הוא חלק מהעבודה הרגילה של התמיד ולא נובע מביצוע ההקטרה על-ידי הכוהן הגדול. ב'רשימת שירי דוד' הכלולה במגילת המזמורים ממערה 11 נזכר בין שירי דוד, לבד מן הסוגה המכונה 'תהלים', גם 'שיר לשורר לפני המזבח' ובהמשך נמנים שם שירים 'על עלת התמיד לכול יום ויום'. גם החיבור 'שירות עולת השבת' מלמד על מרכזיותה של החובה לשורר על קורבן השבת בתודעה הקומראנית. נעם וקימרון, קובץ דיני שבת, עמ' 526.

[808] 'מנחת נסכים' בלשון חז"ל או 'מנחה אשר קרב עמה נסך' בלשון מגילת המקדש כ, 12-9 (מהדורת ידין, ב, עמ' 88-89; קימרון, עמ' 31. על הקרבה הטרמינולוגית בין מגהמ"ק לחז"ל ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 251, הע' 18). אפשר כמובן לומר כי ה'מנחה' כלולה בכותרת 'וכך היו מושיטין לו שאר כל האברים', שהרי כותרת זו מתייחסת אל כלל האיברים שהובאו בידי הכוהנים שזכו בהם ובתיאור זכיית הכוהנים באיברים נאמר בקיצור כי 'השביעי בסלת. השמיני בחבתין. התשיעי ביין' (ד, ג), ואם כן חלק משורת הכוהנים הזוכה באיברים כוללת גם את מביאי המנחה (=סולת) ומנחת החביתין. אולם בסופו של דבר קשה לראות במילה 'איברים' מילה הכוללת קורבן מן הצומח, ומה עוד שיש לתמוה מדוע הוזכר הנסך ולא הוזכרה המנחה. ושמא מרוצתו של מחבר תמיד אל מעמד ניסוך היין, השירה והתרועה גרמה לו לקצר כאן.

[809] מנחת חביתין היא מנחת הכוהן הגדול המובאת חציה בבוקר וחציה בערב בדומה לקורבן התמיד. ראו ויקרא ו 13-16; מנחות ד, ה.

[810] לחובה להביא מנחה ונסך יחד עם קורבן התמיד ראו שמות כט, 40-41; במדבר כח, 5. זהו דין עקרוני בכל הקורבנות: לפי התורה (במדבר טו, 1-10) כל אדם שמקריב 'אשה לה' עולה או זבח לפלא נדר או בנדבה או במעדיכם... מן הבקר או מן הצאן' צריך להביא עימו מנחה ונסך. ליכט הסביר את טעם החוק 'שיהיה קרבנו מעין סעודה שלמה' (ליכט במדבר יא-כא, עמ' 85 וראו שם עמ' 88). כמות הסולת והנסך מפורטת בבמדבר כח. וראו יוספוס קדמוניות ג, 233 [עמ' 97]).

הבית השני כגון כתב לוי,[811] איגרת אריסטיאס (צב-צד)[812] וספר היובלים.[813] ואכן ה״ברייתא״[814] של אביי אודות סדר העבודה (בבלי יומא לג ע״א) משמיטה פרטים רבים זניחים לכאורה שמוזכרים בתמיד,[815] אך מזכירה בנפרד את ה׳איברים׳, את ה׳מנחה׳, את ה׳חבתין׳ ואת ה׳נסכים׳ כל אחד בפני עצמו.[816]

אני מבקש להציע פתרון משותף לשלל המאפיינים המייחדים את המשנה החותמת של תמיד. לטעמי אפשר להסביר את (א) ה׳דילוג׳ על פני התיאור הרגולרי של ביצוע העבודה (בידי כהן הדיוט) והמעבר לתיאור ייחודי של ביצוע העבודה בידי כהן גדול, (ב) ההשמטה של חלק ניכר מהרכיבים של עבודת התמיד המופיעים במקורות אחרים, (ג) והסגנון הפואטי המיוחד של משנה זו באמצעות ההנחה כי מחבר תמיד נשען במשנה זו על מסורת ספרותית העוסקת בתיאורים תיאופניים במקדש. השימוש במסורת ספרותית זו ניכר הן בתכני התיאור, הן במוטיבים הספרותיים המופיעים בו וייתכן שאוכל אף להראות כי הוא נשען באופן ישיר על תיאור הופעת הכהן הגדול במקדש שבספר בן סירא.

---

[811] כך כתב לוי ח, ו: ׳ובתר דנה נישפא (דהיינו סולת של המנחה הבאה עם התמיד) בליל במשחא ובתר כולא חמר נסך והקטיר עליהון לבונה ויהוון כן עובדיך בסרך וכל קורבניך [לרע]וא לריח ניחח קודם אל עליון׳. אמנם פסוק זה מזכיר את הלבונה, מה שסותר ההלכה שבחז״ל ובמגילת מקדש שלפיה מנחת נסכים – דהיינו מנחה הבאה עם הזבח – אין מקטירים עליה לבונה. אני תוהה שמא גם ההלכה הידועה בברית דמשק יא, 18-20 (ראו קימרון, החיבורים העבריים, א, עמ׳ 46), האוסרת לשלוח למזבח ׳עלה ומנחה ולבונה ועץ׳, אינה מדברת על ארבעה קורבנות נפרדים (כפי שהבין למשל_יאסן, חוק, עמ׳ 224-229), אלא אולי זהו מעין מתכון לקורבן אחד, וא״כ ברית דמשק דוגלת בשיטה הלכתית אחת עם כתב לוי, שלפיה יש לתת לבונה על גבי מנחת נסכים. וכך גם בתיאורי הקטרה נוספים בקומראן (ראו למשל 4Q158 f4:4: ׳[ואם תז]בח עלה זב[ח] שלמים לרצון ת[ז]בחנו ואת דמם תזרוק על המזב[ח]. [ואת כל] בשר העלה תקט[י]ר על המז\בח] עמ סולת מנחתו בלולה ב[ש]מ[ן״. וכך באפוקריפון לבראשית [1QapGen X16]).

[812] איגרת אריסטיאס מתארת את הכוהנים העובדים על ה׳עצים׳, ה׳שמן׳, ה׳סולת׳ וה׳בשמים׳ ואת אלו המקריבים את האיברים: ׳Now the service of the priests is not to be surpassed by anything in physical strength or in its state of decorum and silence. For all, of their own accord, work diligently at a greatly laborious task, and each is concerned with what has been assigned. And they serve unceasingly, some the supply of wood, others the oil, others the fine flour, others things having to do with the spices, yet others things having to do with the complete burning of the flesh, making extraordinary use of strength׳ (איגרת אריסטיאס, פסוקים צב-צד [תרגום: וייט, אריסטיאס, עמ׳ 204]).

[813] ספר היובלים עוסק בחיוב להקטיר את בשר העולה ׳עם סולת מנחתו בלולה בשמן עם נסכו תקטיר הכול על המזבח אשה ריח ניחוח לפני אלוהים׳ (היובלים כא, ז [עמ׳ 335]).

[814] על הידמות הלכות אלו של אביי לברייתות ראו אפשטיין, מבוא עמ׳ 681.

[815] במיוחד ההפשט והניתוח שתופסים פרק שלם בתמיד וכאן אינם מוזכרים ולכאורה דינם מן התורה.

[816] שם הסדר כולל הן את מנחת חביתין הן את המנחה והן את הנסכים (מערכה גדולה > מערכה שנייה של קטרת>סדור שני גזירי עצים >>דשון מזבח הפנימי> הטבת חמש נרות>>דם התמיד >הטבת שתי נרות> קטרת > אברים > מנחה > חבתין > נסכים׳ וכו׳.

4.7.2 משנת החתימה של מסכת תמיד ותיאורי הקטרה במקדש

כאמור משנת החתימה של המסכת עוסקת, כלשון כותרתה, ב'הקטרה' ('בזמן שכהן גדול רוצה להקטיר') ותוכנה הוא הטקס הליטורגי, המהווה תגובה ממוסדת של התפעמות (השתחוויה, שירה, תרועה), לרגע הקטרת התמיד.

מעמד רב רושם זה מובן לאור תקדימיו הספרותיים במקרא ובספרות הבית השני: למרות שבאופן כללי תורת הקורבנות אילמת מהיבטים ליטורגיים המלווים את ההקרבה,[817] ובפרשות העוסקות בקורבן התמיד (שמות כט, 38-42; במדבר כח, 2-6) אין זכר לתרועת החצוצרות ושירת הלווים, הרי כבר בתיאור המכונן של חנוכת המשכן מתואר טקס דומה לזה המתואר במשנתנו:

וַיִּשָּׂא אַהֲרֹן אֶת-יָדָו אֶל-הָעָם וַיְבָרְכֵם

וַיֵּרֶד מֵעֲשֹׂת הַחַטָּאת וְהָעֹלָה וְהַשְּׁלָמִים.

וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל-אֹהֶל מוֹעֵד

וַיֵּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת-הָעָם

וַיֵּרָא כְבוֹד-ה' אֶל-כָּל-הָעָם.

וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה'

וַתֹּאכַל עַל-הַמִּזְבֵּחַ אֶת-הָעֹלָה וְאֶת-הַחֲלָבִים

וַיַּרְא כָּל-הָעָם

וַיָּרֹנּוּ וַיִּפְּלוּ עַל-פְּנֵיהֶם (ויקרא ט, 22-24)[818]

מטרת ההקרבה היא גילוי כבוד ה' לעיני העם ('זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר-צִוָּה ה' תַּעֲשׂוּ וְיֵרָא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד ה' (שם, 6), ועל כן את מעשה ההקרבה מלווה מתח הנעוץ בשאלה האם הקורבן יתקבל אם לאו. יציאת האש 'מלפני ה''[819] היא ביטוי לכך שהכבוד נגלה והקורבן נרצה,[820] ולכן תגובת העם היא רינה והשתחוויה. כך מגיבים יחידים באופן ספונטני ב'עלות הלהב מעל המזבח' (שופטים יג, כ)

---

[817] יחזקאל קויפמן טבע את המושג 'מקדש הדממה' וראה בשתיקה הליטורגית של המקורות הכוהניים ביטוי לתפיסות תיאולוגיות רחבות וביטוי להתרחקות מהמאגיה וההקשרים המיתולוגיים של הפולחן. קנוהל בספרו 'מקדש הדממה' ובמאמריו השונים אמנם דחה את הסבריו של קויפמן, אך ראה אף הוא ב'אלם הפולחן הכוהני' תופעה הרת משמעות. לטעמו, התופעה המלמדת על רצון הכהונה להדגיש את המפגש עם ה'קודש', מפגש שבו 'אין מקום לתפילת הבקשה שבה שואל האדם את צרכיו מן האל' (קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 141-142 ושם במקומות רבים נוספים). אמנם, יעקב מילגרום העיר כי ייתכן שהתמונה הדוממת של המקדש שצייר קויפמן ועליה הסתמך קנוהל היא תמונה שגויה במידת-מה. ראשית, יש מספר תפילות שנאמרות בהקשר לעבודת המקדש וטקסיו (ויקרא ט, 22-23; שם טז, 21; ה, 21; במדבר ו, 22-27; י, 35-36; דברים כא 7-8; דבה"י א' טו,26-טז, 36) ואם כן השתיקה היא יחסית בלבד. שנית, היעדר תיאור תפילות ומוזיקה במקרא לא בהכרח מלמד שאלו לא בוצעו בפועל בעת עבודת הקורבנות. זאת לצד העובדה שמטרתם המפורשת בכתובים של כמה מטקסי המקדש היא להשיג דבר-מה מאת האל (ויקרא כג, 10-11; יחזקאל מד, 30; משלי ג, 9-10; עמוס ה, 23 ועוד רבים). ראו למשל הביקורת של מילגרום על קנוהל אצל מילגרום, ויקרא 1-16, עמ' 17-19).

[818] על השפעתו של תיאור זה על תיאורי חנוכה מאוחרים לו ראו יפת, אמונות, עמ' 69.

[819] לשאלת המיקום ממנו יצאה האש ראו מילגרום, ויקרא 1-16, עמ' 590 – 591.

[820] כך אצל מחבר דברי הימים ביחס לחנוכת המזבח (ובחירת המקום, ראו יפת, דברי הימים, עמ' 609) שבסיפור גורן ארוונה 'וַיִּבֶן שָׁם דָּוִיד מִזְבֵּחַ לַה' וַיַּעַל עֹלוֹת וּשְׁלָמִים וַיִּקְרָא אֶל-ה' וַיַּעֲנֵהוּ בָאֵשׁ מִן-הַשָּׁמַיִם עַל מִזְבַּח הָעֹלָה'

וכך מגיב ציבור באופן ספונטני כאשר אש אוכלת את הקורבנות (מלכים א, יח לט). תיאורים של חנוכת מזבח, משכן או מקדש במקרא מתייחסים אל האש האוכלת את הקורבנות כרגע מכונן בטקס, שבעקבותיו, כמעט תמיד, מתחולל מעמד מעין זה המתואר במשנה הכולל השתחוויה, רינה ותרועת חצוצרות.[821] תיאור קרוב במיוחד נמצא בסיפורו של בעל דברי הימים אודות חנוכת מקדש שלמה:[822] לאחר ששלמה התפלל ירדה אש מן השמיים ואכלה את העולה והזבחים. אכילת האש היא הביטוי לכך שכבוד ה׳ התגלה ושוכן במקדש ולכן, העם שחזה בהקטרת הקורבן כרע, השתחווה והודה לה׳.

> וְהָאֵשׁ יָרְדָה מֵהַשָּׁמַיִם וַתֹּאכַל הָעֹלָה וְהַזְּבָחִים וּכְבוֹד ה׳ מָלֵא אֶת-הַבָּיִת...
>
> וְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רֹאִים בְּרֶדֶת הָאֵשׁ וּכְבוֹד ה׳ עַל-הַבָּיִת
>
> <u>וַיִּכְרְעוּ</u> אַפַּיִם אַרְצָה עַל-הָרִצְפָה <u>וַיִּשְׁתַּחֲווּ</u> וְהוֹדוֹת לה׳ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ (דברי הימים ב ז, 1-3)

כפי שהעירה שרה יפת, תיאור הטקס מזווית מבט כזו מדגיש את השותפות ואת התגובה הפעילה של ׳כל בני ישראל׳, שמשתחווים ומודים על התגלות השכינה.[823] תיאור דומה נוסף נמצא בדברי הימים ב, כט 27-28 במסגרת הסיפור אודות טיהור המקדש בימי חזקיהו:

> <u>וּבְעֵת הֵחֵל הָעוֹלָה</u> הֵחֵל שִׁיר ה׳ וְהַחֲצֹצְרוֹת וְעַל-יְדֵי כְּלֵי דָּוִיד מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל.
>
> <u>וְכָל-הַקָּהָל מִשְׁתַּחֲוִים</u> <u>וְהַשִּׁיר מְשׁוֹרֵר וְהַחֲצֹצְרוֹת מַחְצְרִים</u> הַכֹּל עַד לִכְלוֹת הָעֹלָה
>
> וּכְכַלּוֹת לְהַעֲלוֹת כָּרְעוּ הַמֶּלֶךְ וְכָל-הַנִּמְצְאִים אִתּוֹ <u>וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ</u>[824]

אם כן, תיאור המעמד שבמסכת תמיד ממשיך מסורת ספרותית עתיקה ומגוונת שהמכנה המשותף שלה הוא תיאור רגע ההקטרה כרגע של גילוי כבוד ה׳ או השראת שכינה, המתרחש במועדים מיוחדים כגון חנוכת המשכן או המקדש. ככל הנראה פעולות ליטורגיות אלו, המתוארות במקרא בעיקר בהקשרים ספונטניים כתגובה להתגלות שכינה או לחנוכת משכן-

---

(דבהי״א כא, 26). לעצם הזיקה בין אש ל׳כבוד ה׳ אין צריך להביא ראיה ואזכיר רק את שמות ג, 2 כניסוח מכונן של תמה זו.

[821] ראו המקורות להלן. וראו גם ספר מקבים ב (ב, א-יג [מהד׳ שוורץ, עמ׳ 88-91]) שמדגיש כי ההמשכיות בהופעת האש על המזבח האוכלת את הקורבנות מלמדת על כך ששכינה שורה בבית שני כבבית ראשון. ספר מקבים מדגיש כי ׳אש׳ אכלה את הקורבנות במשכן (משה) במקדש הראשון (שלמה) ובמקדש השני (נחמיה).

[822] בגירסת ספר מלכים לא מופיע תיאור כזה של ירידת האש (יפת, אמונות ודעות, עמ׳ 68; הנ״ל, דברי הימים, עמ׳ 608).

[823] יפת (אמונות, עמ׳ 610).

[824] והשווה גם לתיאור שבספר מקבים א (ד, נג [מהד׳ רפפורט, עמ׳ 164]) על חנוכת המקדש באמצעות קורבן ואחר ההקרבה ׳בשירים ובקתרוסים, בכינורות ובמצלתים. ויפלו כל העם על פניהם, וישתחו, ויודו לשמים׳. אני סבור, שלא כרפפורט (שם עמ׳ 78), כי הקורבן המדובר הוא ׳תמיד׳.

מקדש, הפכו להיות חלק סדיר מהעבודה היומיומית של המקדש, שהרי תיעוד לשירה ולתרועת חצוצרות יש במגוון מקורות בספרות הבית השני.[825]

4.7.3 הזיקות המיוחדות בין תיאור ההקטרה שבתמיד לתיאור ההקטרה שבספר בן-סירא

מבין מקורות אלו הקרוב ביותר למסכת תמיד הוא התיאור המפורסם של עבודת הכוהן הגדול במקדש המופיע בסוף 'שבח אבות עולם' שבספר בן סירא (בן סירא, מד-נ). בפרק האחרון, המסתיים בתיאור חגיגי של 'גדול אחיו ותפארת עמו שמעון בן יוחנן הכהן' (בן סירא נ, א [מהד' האקדמיה עמ' 62]),[826] מוקדש חלק נכבד לתיאור תיאופני העוסק במראה הכוהן בעת עבודתו במקדש:[827]

> (11) בעטותו בגדי כבוד והתלבשו בגדי תפארת, בעלותו על מזבח הוד ויהדר עזרת מקדש (12) בקבלו נתחים מיד אחיו והוא נצב על מערכות סביב לו עטרת בנים כשתילי ארזים בלבנון ויקיפוהו כערבי נחל (13) כל בני אהרן בכבודם ואשי ייי בידם נגד כל קהל ישראל (14) עד כלותו לשרת מזבח ולסדר מערכות עליון [(15) וישלח ידו על הקשוה ויסך מדם ענב ויצק על יסוד המזבח לריח ניחח לאל עליון] (16) אז יריעו בני אהרן הכהנים בחצצרות מקשה ויריעו וישמיעו קול אדיר להזכיר לפני עליון (17) כל בשר יחדו נמהרו ויפלו על פניהם ארצה להשתחות לפני עליון לפני קדוש ישראל. (18) ויתן השיר קולו על המון העריכו נרו (19) וירנו כל עם הארץ בתפלה לפני רחום עד כלותו לשרת מזבח ומשפטיו הגיע אליו (20) אז ירד ונשא ידיו על כל קהל ישראל וברכת ייי בשפתיו ובשם ייי יתפאר (21) וישנו לנפל שנית ....ל מפניו (בן סירא נ, ה-כא [מהדורת האקדמיה, עמ' 63])

בשל העובדה שהפרק עוסק בעבודת כוהן הגדול, ובשל פתיחתו בתיאור הכוהן היוצא 'מבית לפרכת', ביטוי המתייחס לכאורה לקודש הקודשים, טענו מספר חוקרים כי הפרק מתאר את

---

[825] החובה להריע בעת הקרבה אמורה בתורה: 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם <u>בחצצרות על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם</u> והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם' (במדבר י 10). גם אם מוגבלת לימים מיוחדים, אך בספרות חז"ל הדבר מורחב אל התמידים. (סוכה ה, ה; וראו ספרי במדבר עז [עמ' 182]; כהנא, ספרי, כרך ג, עמ' 519-521). העדות של חז"ל תואמת עדויות מזמן הבית (יוספוס, קדמוניות ג 294 [עמ' 103] וראו ספראי, בימי הבית, עמ' 37-38; נעם וקימרון, קובץ דיני שבת, עמ' 524. תיעוד מאוחר אבל מעניין במיוחד למנהג לתקוע בחצוצרות בעת הקרבת התמיד יש על הפסיפס שנמצא בבית הכנסת בציפורי, ברצועות 4 – 5 מתוארת הקרבת קורבן התמיד (שני כבשים מצוירים בפסיפס ומעל ראש אחד מהם כתוב 'את הכבס אחד' ומעל השני 'ואת הכבס השני') ברצועה מספר ארבע מצוירות ליד הכבש השמן והסולת שתי חצוצרות המשקפות כנראה את האמור במשנתנו. (ראו עוד וייס ונצר, גאולה והבטחה, עמ' 21 – 22)

[826] על זיהויו של שמעון בן יוחנן של בן סירא עם 'שמעון הצדיק' שבמסורת חז"ל ועם 'שמעון הצדיק' של יוספוס ראו הביבליוגרפיה שאצל טרופר, עמ' 204, הע' 14 והדיון הנרחב אצל מולדר, בן סירא, 345-354.

[827] להגדרת טיבו של קטע זה ראו די-ללה, בן סירא, עמ' 550; מילדר, בן סירא, עמ' 146; די-ללה מכנה את זה כ: 'Ben Sira's emotionally charged reaction to the sight of Simeon ministering as high priest in the Temple'.

מראה הכוהן בצאתו מבית קודש הקודשים אחר עבודת יום הכיפורים.[828] אולם שמואל ספראי ומשה צבי סגל הבחינו בכך שלא מוזכרות בתיאור זה העבודות הייחודיות של יום הכיפורים[829] וכי הסדר דומה לסדר התמיד שבמסכתנו.[830] מיכאל שניידר טען כי יש להיזהר מזיהוי דווקני של רצף הפעולות שבבן-סירא עם ריטואל זה או אחר, שהרי 'דעתו של המחבר לא נתונה לסדר העבודה אלא להופעתו של כוהן גדול' והדימויים שבו לא מתקבצים לכלל תמונה אחת (תמיד/כיפור/אחר).[831] אני מסכים עם שניידר כי המוטיבציה של המחבר היא ליצור תיאור תיאופני מרהיב של הכוהן הגדול, אך איני מוצא סיבה לקבל את הטענה שלפנינו אוסף קליידוסקופי של דימויים שאינם מתארים הליך רציף. ספראי, סגל, פרגהיל ואחרים כבר הראו באופן משכנע כיצד רצף הפעולות המתואר בבן-סירא (בן סירא נ, 5-20 [במיוחד מפסוק 11]) כמעט זהה לסדר הקטרת התמיד (דהיינו סוף 'סדר התמיד') שבמשנה האחרונה בתמיד (ז, ג). להלן טבלת השוואה המבוססת על דבריהם תוך שינויים מעטים:[832]

	תמיד	בן סירא
הקטרת קטורת, השתחוויה ויציאה מההיכל	ז, א[833]	ה-יא[834]
עליית הכוהן הגדול אל מזבח העולה	ז, ג	יא2
הכוהן הגדול מקבל את האיברים מייד אחיו הכוהנים ומקטירים	שם	יב

[828] הביטוי 'מבית לפרכת' מופיע מספר פעמים בזיקה ליום הכיפורים (ויקרא טז ב, יב, טו). וגם את ברכת הכוהן המתוארת כאן ('וברכת ייי בשפתיו ובשם ייי התפאר') אפשר להשוות ליומא ו, ג: 'והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם'. לסקירת העמדות, שנשענו על זיקות אלו ואחרות כדי לטעון שבן סירא מתייחס ליום הכיפורים, ראו פרגהיל, בן סירא, עמ' 301 הע' 1; ספראי, בימי הבית, עמ' 37. ועל רשימותיהם נוסף י' ליכט מועדי ישראל, ע'מ 129; אליאור, ספרות, עמ' 123 124.

[829] את הביטוי 'מבית לפרוכת' אפשר לפרש, כמתייחס להיכל ולאו דווקא לקודש הקודשים, ואם כן לעבודת קטורת התמיד ולא לקטורת יום הכיפורים. ואת אזכורו של הכוהן הגדול יש לפטור בנקל לאור הקשרו של השיר – שיר שבח של הכוהן הגדול. כאמור, עצם העובדה שהכוהן הגדול הקריב קורבן תמיד מתועדת אצל יוסף בן מתתיהו.

[830] סגל, בן סירא, שמה; ספראי, בימי הבית; פרגהיל, בן סירא. במספר מקומות ראיתי שפרשנות זו מיוחסת למאמרו המקיף של פרגהיל (כך למשל די-ללה, בן-סירא, עמ' 551; שניידר, תיאופניה, עמ' 43, הע' 106; טרודינגר, תהילים, עמ' 30, הע' 51; מולארד, בן סירא, עמ' 168), הדן במיוחד בשאלת זהות הריטואל שבפרק (ואולי פרגהיל עצמו כבר הטעה את קוראיו כשכתב: 'Almost all commentators on Sir 50, 5 21 take the ceremonies described by Ben Sirach in his praise of the High Priest Simon to refer to the Day of Atonement', ושם בהע' שוליים 1 הוא מונה את סגל כאחד מפרשנים אלו. אלא שסגל כאמור פירש את התיאור על רקע עבודת התמיד), וכנראה שעבודתו המפורטת של ספראי (משנת תשט"ו במקורה) שהקדימו בעיקרי הדברים לא עמדה לפניו. על כל פנים, לעצם העניין, פרשנים רבים קיבלו את עמדתו. כך בסדרת Anchor Bible אימצו די-ללה ושכנה את פירושו של פרגהיל. וכן טרודינגר (לעיל, שם) מולדר, שפרסם את פירושו ב-2003, הציע שהתיאור מתייחס אל ראש השנה. הטיעון העיקרי שלו נבנה על נ, טז שם יש זיקה בין תרועת החצוצרות לבין תפקידן 'להזכיר לפני עליון', ביטוי שהוא קושר למצוות התרועה בראש השנה המכונה 'זכרון תרועה מקרא קודש'). את עיקר דבריו דחה כבר הנשקה (תפילת כהנים, עמ' 73, הע' 89)

[831] שניידר, תיאופניה, עמ' 42-43; הנ"ל, מראה כהן, עמ' 72; שם, הע' 108.

[832] כאמור אני מסתמך כאן על מערכת הזיקות שכבר ציינו אליה סגל, ספראי ואחרים. השוואה מפורטת שהשתמשתי בה כאן נמצאת אצל פרגהיל, תמיד, עמ' 302-305, אם כי שיניתי והדגשתי כמה דברים כפי שאציין להלן.

[833] אני נשען על הפרשנות שתיקפתי במקום אחר כי ז, א מתארת את השתחוויית כוהן הגדול בעת הקטרת הקטורת.

[834] ייתכן שפסוקים אלו המתייחסים ל'הופעת' הכהן הגדול מ'בית לפרוכת' מתייחסים ליציאתו מההיכל אחר הקטרת הקטורת. על כל פנים עבודת הקטורת עצמה לא מוזכרת בבן-סירא גם אם לאור ההמשך הגיוני להניח כי היא מונחת כאן בתשתית התיאור.

הכוהן הגדול מקיף את המזבח לצורך הגעה אל מקום ניסוך היין	שם	--
הכוהן מקבל את כלי הניסוך ומנסך לארץ	שם	טו
מייד ברגע הניסוך יש תקיעת חצוצרות, שירת לווים והשתחוויה של העם	שם	טז-יט
חתימה בברכת כוהן גדול ונשיאת ידיים	ז, ב	כ
חתימה בהשתחוויה של כל העם	ז, ג	כא

החיבורים לא רק מכילים תוכן משותף אלא סדר כמעט זהה. על ההבדל היחיד בין התיאורים עמד ספראי, והוא נוגע לתזמון של ברכת כוהנים (או ברכת כוהן גדול): לפי תמיד הברכה הייתה נאמרת על ידי כלל הכוהנים אחר הקטרת הקטורת,[835] ואילו לפי בן סירא הברכה הייתה נאמרת על ידי הכוהן הגדול ובגמר העבודה.[836] ייתכן שהבדל זה משקף שינוי היסטורי בפולחן המקדש שבמסגרתו בטלה ברכת הכוהן הגדול כפי שהציע אלבק,[837] נשתנה זמן אמירתה כפי שהציע ספראי,[838] ואפשר לפרש כפי שהציע לאחרונה דוד הנשקה כי בעצם מדובר על אותו הזמן ממש. דהיינו שמשנת תמיד ז, ב מתייחסת אל סיום העבודה ולא אל הזמן שאחר ההקטרה.[839] בכל

[835] מנהג שמתועד גם במקורות נוספים. זיקה בין הקטרת קטורת לתפילה אפשר למצוא, כפי שציין ספראי, בזיקה בין הזעקה של יהודית לזמן שבו הקטירו במקדש קטורת (יהודית ט, א [מהד׳ גרינץ, עמ׳ 139]), שאפשר לפרשה ביחס ל׳קטורת׳ שהוקטרה בהיכל ולא לקורבן כפי שסבר גרינץ (שם עמ׳ 139-140) וכפי שתרגמה גרא בעקבותיו (יהודית, עמ׳ 294; וראו שם, עמ׳ 302-303): ׳it was just the time when the evening׳s incense was offered in God׳s Temple in Jerusalem׳. תיאור קרוב יותר יש בלוקאס א, ט המתאר את ׳כל קהל העם מתפללים בחוץ בשעת הקטורת׳ ואפשר כי הכוונה לטקס שקשור בברכת כוהנים, כפי שסבר ספראי. באופן כללי הזיקה בין הקטרת הקטורת לתפילה מופיעה במגוון מקורות (למשל ירושלמי ברכות ד :א ז ע״ב [עמ׳ 33]).

[836] בהבדל נוסף בין המקורות נגע שמואל ספראי שהעיר כי אצל בן סירא הלווים לא מוזכרים בשמם. לדעתו כחלק ממגמתו של המחבר להבליט את חשיבותם של הכוהנים. זאת בניגוד לתמיד המזכירה את הלווים במפורש. ראו ספראי, בימי הבית, עמ׳ 38.

[837] אלבק (משנה, נשים, עמ׳ 387) הציע כי בן-סירא מתייחס לברכה מיוחדת של הכוהן גדול בסוף עבודה, וקשר את הפסק אמירתה למסורת שבתוספתא סוטה יג, ח: ׳משמת שמעון הצדיק נמנעו אחיו (הכהנים) מלברך בשם׳. לדעתו אחר מותו של שמעון הצדיק נמנעו חבירו מלברך בשם ולכן בטלה ברכת סוף העבודה בכלל ולכן היא אינה בסדר התמיד (וראו גם הנ״ל, קדשים, עמ׳ 430; וראו הסתייגותיו של הנשקה, תפילת כהנים, עמ׳ 74-75 מפירושו). הבדל נוסף , בן-סירא מזכיר בשמן רק את החצוצרות ולא מזכיר כלי נגינה אחרים כגון כנורות, נבלים, מצלתיים שמוזכרים במקרא ובמשנה. לדעתו בשל העובדה שבימי בן-סירא לא השתמשו בכלים אלו לצורך עבודת התמיד שאחרת לא היה נמנע מלהזכירם (שם, עמ׳ 39) ויש לתהות למה לא תירץ לשיטתו – שבכלי נגינה אלו ניגנו הלווים ולכן נמנע מלהזכירם כחלק מהמעטתו בחלקם של הלווים בעבודה. הבדל נוסף עליו עומד ספראי (בימי הבית, עמ׳ 40) הוא בדידותו של הכהן הגדול בעבודה אותה הוא מבצע, הכהן הגדול עולה לבדו. יוצא מההיכל לבדו וכו׳. זאת בניגוד לתיאור שבמשנת תמיד לפיו הכהן נכנס להשתחוות עם הסגן וכוהנים אחרים שעוזרים לו. כאמור אני סבור שאין לראות בכך ניגוד ריאלי אלא תוצר של הפואטיקה של בן סירא המתמקד במראהו של הכהן הגדול.

[838] ספראי סבר כי מדובר בברכת כוהנים האמורה בבמדבר ו, כב. כיון שמדובר באותה ברכה שתזמונה וזהות אומרה נשתנה הוא הסביר את הפער כנובע משינוי היסטורי בנוהגי המקדש. לדעתו בשלהי ימי הבית ירד מעמדו של הכהן הגדול, והעובדה שהברכה נעשתה לא רק על ידיו אלא יחד עם שאר המקריבים גרמה ליצירת הזיקה בין הברכה לבין הקטרת הקטורת. (בימי, עמ׳ 40-41).

[839] הנשקה הילך בעקבות הראשונים שסברו כי ברכת הכוהנים שבז, ב התרחשה בסיום עבודת התמיד (דהיינו לאחר ההקטרה. ראו הנשקה, תפילת כהנים, עמ׳ 76, הע׳ 101). לדעתו פסיקת הראשונים הולמת את פשט המשנה לאור ההנחה הבאה: היעדר תיאור סיום העבודה הרגולרי (בידי כהן הדיוט) וחתימת המסכת בתיאור הייחודי של הקטרת התמיד בידי הכהן הגדול מלמד שברכת הכוהנים שבז, ב מתקיימת בסיום העבודה (ראו שם עמ׳ 77). אני איני סבור שיש לפרש את המשנה כך שהרי ניחא שעבודת התמיד הרגילה לא פורשה הלוא סדר העבודה עד ברכת הכוהנים פורש באופן רציף וברור במשנה כי ׳באו ועמדו על מעלות האולם׳ שבראשית משנה ז, ב. מתייחס למה שקדם לו – דהיינו יציאת מקטיר הקטורת מההיכל. בהירות זו נובעת הן מההנחה שתמיד מתארת סדר רציף וניחא שהחוליה שאחריה שבורה – אין זה אומר כי כך הוא המצב ביחס לחוליה שלפניה. ועוד, שכפי שהראיתי לעיל הרי המסורת

מקרה, גם כאן רב המשותף על השונה. שהרי ברכת הכהן המתוארת בפרשת שמיני נעשית לפי פשוטו של מקרא על המזבח עצמו וקודם להקטרת האיברים.[840] ואילו מסכת תמיד ובן-סירא חולקים מסורת משותפת לפיה הברכה נעשית אחר ירידת הכהן מן המזבח.[841]

כל החוקרים שעסקו בזיקה בין המקורות (ככל שידיעתי מגעת) השתמשו בשני התיאורים, במשותף ובשונה ביניהם כדי לשחזר הרצף והתמורה באופן הקטרת התמיד, מתוך הנחה ששני התיאורים משקפים סדר דומה של עבודה שלא נשתנה בהרבה למרות פער זמנים של כ-300 שנה.[842]

בשונה מהם אני מבקש לשקול את האפשרות כי הדמיון בין המקורות אינו נובע רק מתשתית פרוצדורלית משותפת אלא מ'קשר גנטי' בין המקורות, דהיינו שמסכת תמיד, לפחות בחלק החותם, השתמשה בתיאור ספרותי מעין זה שבבן-סירא ואולי אף בבן-סירא עצמו. זאת למרות שבין המקורות אין דמיון לקסיקאלי של ממש.[843]

הבסיס לטענה זו הוא ההנחה שהתנאים הכירו היטב את תיאור הכוהן הגדול שבבן סירא. שהרי כידוע, מלבד זאת שבן סירא מצוטט בספרות חז"ל, תיאורו של הכוהן בפרק נ' זכה להמשכיות נדירה במקורות בתר-חורבניים (בניגוד למגוון מקורות כוהניים אחרים שהשתמרו בהקשרים נוצריים ואחרים מחוץ לספרות חז"ל) והפך לחלק מהתפילה.[844] מנחם קיסטר הראה כיצד התבנית ההיסטורית המוקדמת לו (פרקים מד-מט), המתמקדת ברצף דמויות מאדם הראשון ועד הכוהן הגדול, חוזרת ומופיעה הן בטקסטים קומראניים הן בפיוטים הארצישראליים.[845] חוקרים שונים עמדו על השפעות רעיוניות ומוטיבים ספרותיים שמהדהדים בהקשרים מגוונים

הקושרת את התפילה לקטורת מופיעה במגוון מקורות אחרים בלתי תלויים בתמיד! אם כן קשה לעקור את המשנה ולשים אותה אחר הקטרת התמיד דבר שעומד הן בניגוד לאמור בתמיד הן בניגוד לעדויות אחרות.

[840] שהרי בפסוק נאמר 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם [ורק אחר כך] וירד מעשת החטאת והעולה והשלמים'

[841] פער זה הוביל לכך שפרשנים רבים מהמדרש ועד לפרשנות המקרא בימי הביניים קראו את הפסוק באופן מסורס כך שתיאור הברכה נעשה לאחר הזבח ולא לפניו ראו ההפניות של הנשקה, שם, עמ' 77, הע' 105. וכפי שציין בצדק אסף רוזן-צבי אפשר לראות במדרש ניסיון מאוחר להצדיק את הסדר המעשי של המקדש המשתקף בבן סירא (ראו פז, סופרים, עמ' 271, הע' 80.

[842] ראו סגל, בן סירא; ספראי, בימי הבית, עמ' 36-41; הנשקה, תפילת כהנים.

[843] בבן סירא הכוהן 'מקבל' ('בקבלו') 'נתחים', ואילו בתמיד 'מושיטים' ('הושיטו') לו 'איברים' (וכך בכל המסכת); בבן סירא הוא נעזר בכוהנים המכונים 'אחיו', 'עטרת בנים', 'בני אהרן', ואילו בתמיד האיברים מובאים מידי ה'הם' האנונימי (יש 'אחיו הכהנים' במקומות אחרים בתמיד א, א; ב, א [שם רק 'אחיו']; ה, ו; ז, א, אך זהו ביטוי המופיע במקרא [למשל עזרא ג, ב] ואין בשימוש בו ראיה לדבר); בבן סירא הכהן מנסך מה'קשוה' 'דם ענב' ואילו בתמיד פשוט 'יין לנסך'; בבן סירא העם נופל על פניו ומשתחוה ('ויפלו על פניהם ארצה', 'להשתחות לפני עליון' (טז) 'וישנו לנפל שנית' (כא) ובתמיד רק 'השתחוויה' ('תקעו והשתחוו העם... על כל תקיעה השתחויה').

[844] סגל (בן סירא, עמ' שמג, הע' 2; וספראי (בימי הבית, עמ' 37, הע' 4) כותבים שהראשון שעמד על היחס בין בן סירא לפיוטים היה הרב שי"ר, תולדות ר' אליעזר הקליר, הערה 20, מהדורת תבונה תרע"ג, עמ' 252. על כל פנים המאמר המצוטט בדרך כלל בהקשר זה הוא מאמרו של ססיל רות' – C. Roth, Journal of Biblical Literature, LXXI, ואחרי שניהם סגל, בן סירא, עמ' שמג-שמד. ראו סקירת ספרות אצל שניידר, תיאופניה, עמ' 50, הע' 139.

[845] שניידר, תיאופניה, עמ' 51.

בספרות הפיוטים.[846] לכן קל להניח כי התנאים שעסקו בסדר העבודה הכירו את תיאור הכוהן הגדול שבבן-סירא. מלבד השיתוף הנושאי שבין המקורות אני מוצא מספר סיבות לחשוב שמחבר תמיד נשען ישירות על בן-סירא או על טקסט דומה לו לצורך חיבור המשנה החותמת את המסכת:

ראשית, המעבר של מסכת תמיד מסגנון פרוזאי לסגנון פואטי בחתימתה,[847] רומז לכך שהמחבר כאן השתמש בחומר מסוג שונה.

שנית, כפי שהראיתי באריכות, מסכת תמיד עוברת באופן מפתיע מתיאור רגולרי של העבודה לתיאור ייחודי של אופן ביצועה על-ידי כוהן גדול. תיאור זה משאיר את המסכת <u>קטועה</u> ומהווה 'הפסד' מפרספקטיבה הלכתית, שהרי אופן ביצוע העבודה על ידי הכוהן הגדול שונה בהכרח מאופן ביצועו על ידי כוהן הדיוט. אם כן, מדוע סיים מחבר תמיד את המסכת בתיאור העבודה על ידי כוהן גדול? הסבר אפשרי הוא כי במקום זה שואל מחבר תמיד את התיאור של בן סירא או תיאור דומה לו, הממוקד כולו בתיאופניה של הכוהן הגדול ובהדרו בעת עבודתו.[848]

שלישית, אני סבור כי בין התיאור שבבן-סירא לבין זה שבתמיד אין רק מכנה משותף פרוצדוארלי אלא גם מאפיינים ספרותיים משותפים. כך בעיקר: בניגוד לכלל המקורות שסקרנו, המתארים את השירה את התרועה ואת ההשתחוויה, שבהם השיר כרוך בהקרבה ובאש האוכלת את הקורבנות, הן בן-סירא והן מסכת תמיד יוצרים זיקה מיוחדת בין רגע ניסוך היין לבין פרוץ השירה.[849] הזיקה כאן היא כפולה – מבחינה עניינית שני המקורות קובעים כי השירה נעשתה

---

[846] יהלום וסוקולוף עמדו על זיקות ספרותיות בין מגוון פיוטי תנחומים המתמודדים עם חרדת המוות דרך תיאור רשימת אישים 'במגמה להטעים שאין משוא-פנים לפני מלאך המוות... לדגם הספרותי המופיע בהספדו של בן-סירא על הכוהן הגדול שבימיו (בן סירא מט, יד – נ, א). הרשימות הסטנדרטיות כוללות את אדם, נח, אברהם, יצחק, יעקב, יוסף, יהודה, משה, אהרן, דוד ושלמה' (יהלום וסוקולוף, בני מערבא, עמ' 24-25). קיסטר (בני מערבא, עמ' 132) התייחס לכך וכתב כי 'לא רק הדגם הספרותי דומה, אלא גם שבחם של האבות שנמנו כאן דומה לזה שבשיר נב'.
אני תוהה האם אוסף המסורות על היופי, הברכה והפלאיות ששררו בעבודת המקדש בימיו של שמעון אינו מבטא אף הוא היכרות עם בן-סירא או עם מקבילה ספרותית קדומה לו. האם המסורות שבתוספתא סוטה יג, ח, כגון זו הקובעת כי 'כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היה אור המערכה מתגבר ועולה' [ומשמת שמעון הצדיק 'תשש כוחה שלמערכה'] לא מבטא השפעה של התיאור בבן סירא שלפיו שמעון הצדיק 'נצב על מערכות' (יב) ומ'סדר מערכות עליון' (יד). או לדוגמה, האם במסורת שם כי כשמת שמעון הצדיק 'נמנעו אחיו מלברך בשם' (שם ח' ליברמן 234), המהדהדת איזו ידיעה על 'ברכה בשם' של הכוהן הגדול, אין עדות להיכרות עם בן סירא המתאר את 'שמעון' הכוהן הגדול מברך בשם: 'אז ירד ונשא ידיו על כל קהל ישראל <u>וברכת ייי בשפתיו ובשם ייי התפאר' (נ, כ [מהד' האקדמיה עמ' 63])</u>.

[847] אפשטיין, מבוא עמ' 28.

[848] על אופיו של התיאור התיאופני של שמעון בן יוחנן הכוהן הגדול ראו שניידר, תיאופניה, ובהקשר שלנו בעיקר עמ' 42-44. וראו שם ספרות קודמת (הע' 106-108).

[849] פסוקים אלו, המטרימים את ניסוך היין קודם לשירת הלוויים, מופיעים במהדורת סגל כפסוקים כ-כא ונעדרים ממהדורת האקדמיה (ראו תעתיק נוסח זה במהדורת עדי הנוסח העבריים של בן סירא - בנטג'ס, בן-סירא, עמ' 68). זאת משום שהם חסרים מעד הנוסח העברי היחיד של פרק זה (MS B; כל שאר עדי הנוסח מהגניזה, מצדה ומקומראן אינם מכילים שרידים של פרק נ). סגל הסתמך על פסוק המופיע בנוסח היווני (G50:15): 'ἐξέτεινεν ἐπὶ σπονδείου χεῖρα αὐτοῦ, καὶ ἔσπεισεν ἐξ αἵματος σταφυλῆς, ἐξέχεεν εἰς θεμέλια θυσιαστηρίου, ὀσμὴν εὐωδίας ὑψίστῳ παμβασιλεῖ' ושחזר אותו בעברית כפי שהבאתי בפנים מתוך מהדורתו. כבר שכטר, שפרסם את נוסח הגניזה (1899), פתר את הפער בין המקורות בכך שהסביר כי יש לפנינו דילוג מפני הדומות (Homoioteleuton) – מהמילים 'לסדר מערכות עליון' דילג הסופר אל הפסוק שאחר 'ריח ניחוח לאל עליון' וכך הושמט תיאור הניסוך. ראו שכטר וטיילור, בן סירא, עמ' 64 [על שורה 14]; ובעקבותיו סגל, בן סירא, עמ' שמו; די-ללה, בן סירא, עמ' 549; מולארד, בן סירא, עמ' 292). וראו עוד הערתו של להמן על סמליותו של כלי הניסוך (להמן,

מיד אחר הניסוך ומבחינה סגנונית שני המקורות מתארים את הניסוך כב'הילוך איטי', תוך התמקדות מיוחדת ברגע ניסוך היין, מה שאין כאן בעבודות אחרות.[850] בן סירא מתאר כיצד הכוהן 'שלח ידו על הקשוה[851] ויסך מדם ענב' ורק אז פרץ השיר ומסכת תמיד מתארת באריכות כיצד ברגע ניסוך היין הונף הסודר וניתן האות למוזיקה לפרוץ. דהיינו לא רק שתמיד ובן סירא קושרים שניהם את השירה דווקא (ובניגוד למקורות אחרים) לרגע ניסוך המים אלא שהם קושרים זאת באמצעות תיאור המפרק את הפעולה הקצרה של הניסוך למרכיביה ויוצרים זיקה הדוקה במיוחד בין רגע הניסוך לשירה.

בנוסף, שני המקורות מתמקדים ברכיב הלא-הכרחי של 'עליית הכוהן למזבח'. תמיד מתארת את אופן עלייתו של הכוהן הגדול על גבי הכבש למזבח ואילו בן סירא מספר: 'בעלותו על מזבח הוד ויהדר עזרת מקדש' (יא). שניהם מפרטים כיצד קיבל הכוהן הגדול את ה'נתחים'/'איברים' מיד אחיו הכוהנים כשהוא ניצב על המזבח (בן סירא נ, יב; תמיד ז, ג),[852] תוך התמקדות בשורת הכוהנים העומדת ומגישה את האיברים אל המזבח.[853] שני התיאורים מסתיימים בתיאור השתחוויית העם לנוכח המעמד שבו נוטל חלק הכוהן הגדול, ושניהם מדגישים כי ההשתחוויה לא הייתה חד פעמית: 'וישנו לנפל שנית ...[א]ל מפניו' (נ, כא [עמ' 63])[854], 'הגיעו לפרק תקעו והשתחו העם. על כל פרק – תקיעה, ועל כל תקיעה – השתחויה'.[855] אם כן, הזרקור בסדר הסיפור מופנה לאותם המקומות.

בן סירא, עמ' 115). כפי שהראה יהלום (פיוט ומציאות, עמ' 123; הנ"ל, אז באין כל, עמ' 19) המסורת המופיעה בבן סירא (היווני) ובתמיד חוזרת וניעורה בפיוטים

בן סירא נ, יד-טז	תמיד ז, ג	'אז באין כלי'
וישלח ידו על הקשוה ויסך מדם ענב	נתנו לו יין לנסך...	ממציאים לו / עסיס לנסך // מדם עינב / וחכלילי עינים //
אז	שחה לנסך והניף הסגן בסודרין	מיד שחה / והניף בסודרים //
יריעו בני אהרן הכהנים בחצצרות מקשה	והקיש בן ארזא בצלצל ודברו הלוים בשיר...	ובנבלי תודות / משוררים רוממו

אוצר המילים שבו השתמש הפיוט נשען על תמיד ('הניף בסודרים') אך גם על מקור ליטורגי שונה.

850 המשנה מתארת את התזמון המדויק של רגע השירה – החל בקול האיסוף הראשון (רעש המגרפה') שהוביל את הלווים לרוץ ולהתכונן לשירה. כשהכוהן קיבל את היין לנסך תקעו הכוהנים בחצוצרות כסף. וכדי לתזמן את השירה עם ניסוך היין בדיוק של רגע כפשוטו, עמד סגן הכוהן הגדול והסודרים בידו וסימן ללוויים להתחיל בשירה ברגע שהכוהן 'שחה לנסך'. ביטוי מיוחד זה תופס את רגע ניסוך המים ממש תוך התרחשות הפעולה.

851 'קשוה' – כלי נסך. סגל (בן סירא, עמ' שמו) מפנה לבמדבר ד, 7. משנה סנהדרין ט, ו – הגונב את הקסוה.

852 ראו סגל, עמ' שמה; די-ללה, בן סירא, עמ' 553; מולארד, בן סירא, עמ' 155; אני מבין 'על מערכות' כפי שהסבירו סגל ותרגם מולארד (by the wood blocks', ולא כפי שתרגם די-ללה.

853 'כל בני אהרן בכבודם ואשי ייי בידם נגד כל קהל ישראל' (נ, יג). ובתמיד: 'וכך היו מושיטין לו שאר כל האיברים'. וראו סגל, בן סירא, שמה; די-ללה, עמ' 553; מולארד, בן סירא, עמ' 161. ו'אשי' כאן הם איברי הקורבן כבויקרא א, 9; 13 (אף על פי ש'אשי' יכול להורות גם על קורבן עוף, מנחה, וכו' לאור ההקשר ברור שמדובר באיברי הקורבן).

854 רוב הצלע השנייה לא השתמרה בגלל קרע בגליון, מלבד הסיומת 'ל מפניו'. רוב המשחזרים הסכימו שכינוי הגוף 'פניו' מתייחס אל הכוהן הגדול (מראה כהן, עמ' 114 וראו שם לדעות נוספות הע' 63; וכן מולדר עמ' 200-201). הנוסח היווני גורס (כך תרגם שניידר לעברית): 'לקבל ברכה מאת עליון' והוא כנראה הבין את 'פניו' ככינוי לאלוהים.

855 אצל בן-סירא ההשתחוויה הראשונה מתוארת כתגובה לתרועת החצוצרות והשמעת הקול לפני עליון (טז-יז). פסוק יח מתאר את שירת הלווים שעימה 'וירנו כל עם הארץ בתפלה לפני רחום' וההשתחוויה השנייה מתוארת אחר ברכת הכוהן הגדול המתוארת בפסוק כ' ונעדרת מסדר העבודה שבתמיד.

4.7.4 סיכום : ייחודה ומקורה האפשרי של משנת החתימה של מסכת תמיד

אפשר לשער בביטחון כי מסכת תמיד בחתימתה מעוניינת יותר מאשר בסדר ההלכתי של הקרבת התמיד בתיאור התיאופוני של רגע ההקטרה ומשום כך מחמיצה פרטים הלכתיים רבים, 'שואלת' את דמותו של הכהן הגדול אל הטקס, וכל זאת כדי להותיר את הרושם האופייני לתיאורי הקרבה במקדש הקושר בין הקרבת הקורבן להתגלות שכינה. אפשר שההשפעה של תיאורים דוגמת דברי הימים ובן-סירא היא השפעה והשראה כללית שבהשראת המוטיבים הספרותיים שבה תיאר מחבר תמיד את חתימת העבודה. אך הצעתי מגוון סיבות לשקול את האפשרות כי המעבר של מסכת תמיד משפה פרוזאית לשפה פואטית נובע לא רק משינוי סגנון של המחבר בשל תוכנה החגיגי של המשנה אלא משימושו במקור אחר. לטעמי, על אף היעדר שיתוף לקסיקלי מובהק בין בן-סירא לתמיד הזיקה בין התיאורים המתבטאת הן בסדר המשותף, בבחירה הזהה אילו פעולות לתאר ואילו לא, בשפה השירית, ובעיקר במספר מוטיבים ספרותיים ייחודיים המשותפים לשניהם רומזת לאפשרות כי אכן מחבר תמיד השתמש במשנה זו במקור פואטי הלקוח מהתיאורים התיאופוניים של המקדש, אולי בתיאור הופעת הכהן במקדש שבבן-סירא עצמו.

בין אם כך ובין אם לא, אני סבור שעלה בידי לעמוד על תפקידה של המשנה החותמת, שעניינה אינו פירוט המעשים החותמים את סדר עבודת התמיד, אלא הערך הדתי של מעשה זה, דהיינו התגלות שכינה.

מסכת תמיד מחמיצה בסופה פרטי הלכות רבים, כתוצאה מהבחירה הספרותית להתמקד במעמד רב הרושם שבתוכנו ובסגנונו מזכיר את הדפוס המקראי, המופיע בכמה מקומות בתורה ובדברי הימים, המתאר את הקרבת הקורבנות כמעמד של השראה וגילוי שכינה.[856] התגובה לגילוי שכינה זה היא שירה, תרועה ובעיקר השתחוויה. המסכת שעוסקת לכל אורך הדרך בעבודת הכוהן נחתמת בתגובה של העם השותף כצופה בעבודת המקדש. התמונה האחרונה של המסכת איננה ידיו המונפות לברכה של הכוהן, אף לא עשן המערכה המיתמר למעלה, אלא העם

---

[856] לעיקרון זה במקרא ראו קנוהל, מקדש הדממה, 180 – 181. כיון שבהקרבת התמיד תלויה השראת השכינה – ביטולו הוא חורבן המקדש (דניאל ח, 11-12 ; שם ט, 17 ; יא, 31 ; יב, 1) וראו קולינס, דניאל, עמ׳ 62-63 ; רפפורט, מקבים א, עמ׳ 66. וכך גם אצל חז״ל תענית ד, ו (בן שחר, היסטוריה, עמ׳ 57-66).

המשתחווה לשמע קול התרועה המבטאת תגובה להתגלות השכינה הכרוכה בהקרבת התמידים.[857]

הפניית תשומת הלב בחתימת המסכת מהקורבן ומהכהן אל העם הנוכח בשעת עבודת הקורבנות ומגיב אליהם בהשתחוויה משתלבת היטב במגמה האידיאולוגית של המסכת הממצבת את עבודת התמיד כעבודה ציבורית. ביקשתי להוכיח בפרקים הקודמים כי האזכור האינטנסיבי של הפייסות במסגרת תיאור התמיד נובע מתפקיד הפייסות להקנות לעבודת התמיד את אופייה הציבורי. במינוי הכוהנים באמצעות הפייסות הופכים הללו לשליחי ציבור וניכר תפקידו הציבורי של הקורבן. חתימת המסכת באזכור העם הצופה מתאימה היטב גם להשערה אודות הנמען המקורי של החיבור. הלומד הצופה בעיני רוחו בעבודת הקורבנות לאחר חורבן המקדש.

[857] הערך שרואה המשנה בנוכחות העם בשעת הקרבת הקורבנות ניכר ממקורות רבים. ראו למשל הערתה של המשנה ביומא א, ח כי 'לא היתה קריאת הגבר מגעת עד שהיתה העזרה מלאה מישראל' וראו הספרות המוזכרת בהערות 603 – 604 ושם בגוף הדברים.

5. סיכום:

[א]

מטרתי בעבודה זו הייתה לעמוד על היחס שבין זיכרון הלכה ומדרש בתיאורי הטקס שבמשנה. זאת כדי להגדיר את טיבה של העדשה דרכה משתקף המקדש במשנה ולאפיין מבחינה סוגתית את טיבם של החלקים הנארטיביים במשנה העוסקים בטקסי המקדש. האם יש לקרוא טקסטים אלו כתיעוד, כנוסטלגיה? כהלכה? כפרשנות למקרא?

בירור טיב היחס בין מרכיבים אלה נוגע לשאלת ריבוד המקורות. האמנם ניתן לזהות בשפה הנארטיבית של תיאורי הטקס שיקוף של רובד קדום האוצר את מסורות המקדש ומשמש בסיס לשיח הבית מדרשי המאוחר על אודות המקדש, כך שיש לראות באלמנטים ההלכתיים המובהקים המשולבים בו ביטוי לרובד עריכה מאוחר יותר ובעל מגמה נורמטיבית, כפי שסברו חוקרים אחדים, או שמא יש לראות בתיאורי הטקס או לפחות בחלקם יצירה הוליסטית בית-מדרשית שבה השפה ההיסטורית והארכאית היא ביטוי למהלך רטורי של התנאים לצורך זה או אחר, כפי שהציעו ישי רוזן-צבי ואחרים.

שאלת קדמותם של התיאורים הנארטיביים של טקסי המקדש במשנה אחוזה בשאלה הידועה על מידת ההיסטוריות של טקסים אלו. לשון אחר, האם חז״ל תיארו את הרצוי או את המצוי, את אשר התרחש או את אשר ראוי היה להתרחש (או ראוי להתרחש 'במהרה בימינו' כלשון החתימות של כמה מתיאורי הטקס). שאלת הריאליות של תיאורי הטקס מקרינה על שאלה נוספת שבה עסקתי הקשורה לחקר הסוגות. מהו ה'מושב בחיים' שבו נוצרו תיאורי הטקס? האם לפנינו פרשנות מקראית, תיעוד היסטורי של העבר המפואר והמקודש של ירושלים שנוצר אחר החורבן, או שמא טקסטים שנוצרו בזיקה למסורת הליטורגית של 'סדרי העבודה' הקדומים שבהם הפולחן שאבד מוחלף בסיפורו של הפולחן?

בירור זה נעשה בין השאר באמצעות השוואת המסורות המופיעות במשנה אל עדויות של סופרים בני הבית השני. כך יכולתי לבחון האם המסורות המופיעות במשנה הם מסורות היסטוריות או עמדות הלכתיות ואידיאולוגיות המובעות בצורה נארטיבית. כמו כן, השוואת החומרים הקשורים בעבודת המקדש אל מסורות הבית השני אפשרה לי לחפש את הקשרים הסוגתיים של תיאורי הטקס שבמשנה אל תיאורים קדומים לה.

[ב]

העיון בשני תיאורי הטקס הראשונים, ביכורים פרק ג ופסחים פרק ה הוביל אותי למסקנה כי יש להגדיר ולפרש את תיאור טקס הבאת הביכורים לירושלים ואת תיאור טקס הקרבת הפסח כ׳סיפור מדרשי׳. מונח זה טבעה עפרה מאיר ופיתח ישראל לוינסון לצורך סיווג מדרשי אגדה שהם ׳דרשה-סיפור׳: אופיים המדרשי נובע מכך שנקודת המוצא של הסיפור היא בטקסט המקראי – מלה, היגד או פסוק שמהם מופקים משמעות חדשה ואופיים הסיפורי נובע מכך שהם מהווים מבע מילולי שיש בו דמויות עלילה ומשמעות.

מאיר ולוינסון עסקו בסוג מובחן של מדרשי אגדה המוסבים על טקסטים נארטיביים ואני מבקש לחדש כי סוג קרוב באופיו של מדרשים סיפוריים קיים גם במשנה אלא שנקודת המוצא שלהם אינה טקסט נארטיבי (סיפור מקראי זה או אחר) אלא טקסט נורמטיבי (דיני הפסח, חובת מקרא ביכורים וכדומה). למרות שוני זה תיאורי הטקס שבמשנה הם סיפור מדרשי במובן זה שהם תיאור עלילה שנקודת המוצא שלה והמוטיבים המרכזיים שבה נובעים מדרשת הכתוב. דרשה זו, הרגישה ללשון המקרא, מעצבת לדעתי הן את המסגרת הסיפורית המופיעה במשנה הן את המוטיבים העיקריים המופיעים בה. תורת התנאים נמסרת כידוע בשני אופנים יסודיים ׳מדרש׳ ו׳הלכה׳. אך כפי שהראה מורי פרופ׳ אהרן שמש, עיון באופן הארגון של יחידות חוק ורשימות שונות הן בספרות ההלכה שבקומראן והן בספרות התנאית חושף קשרים מפתיעים בין יחידות ורשימות המנוסחות לכאורה באופן ׳משנאי׳ דהיינו חוק המנוסח ללא הזדקקות ישירה ללשון הכתוב, אל המקרא. באופן דומה אני מציע כי סיפור הבאת הביכורים והקרבת הפסח עוצב מתוך דרשת הכתוב. הבנת טיב היחס בין הסיפור על המוטיבים השונים המופיעים בו לבין דרשות התנאים את הכתוב חושפות את המגמה של תיאורי טקס אלו.

[ג]

במחקר על טקס הביכורים טענתי כי יש לראות בתיאור ההיסטורי כביכול של סדר הבאת הביכורים לירושלים סיפור מדרשי השואב את המסגרת המארגנת שלו כמו גם את תכניו מתוך פרשנות התנאים לפרשת מקרא ביכורים שבספר דברים פרק כו.

לפי התיאור במשנה בוצעו עליות לרגל ייחודיות עבור הבאת ביכורי פירות. עולי הרגל התארגנו בערים מחוזיות (ערי מעמד) ומשם עלו בתהלוכה לירושלים. המשנה אינה קושרת עליות אלו לימי החגים ומתארת אותן כמוקדשות באופן בלעדי לביכורי פירות. תיאור זה עומד בסתירה

למקורות מספרות הבית השני המתארים את הבאת הביכורים יחד עם מתנות חקלאיות נוספות ובזיקה לימי החגים. שאול ליברמן סבר כי הקובץ הנארטיבי שבמשנה הוא קובץ קדום מימי הבית השני וטען כי הטקס הציבורי שבמשנה משקף חגיגה עממית שהושפעה מדפוסי הפולחן ההלניסטיים. בשונה ממנו טענתי כי ההיפך הוא המסתבר. ההערות ההלכתיות הקדומות (מדור אושא בעיקר) שולבו במסגרת הנארטיבית המאוחרת להם ומודל הבאת הביכורים שבמשנה מתאים דווקא למודל המקראי המתאר עלייה לרגל מיוחדת עבור ביכורי הפירות, כשפרטי התיאור משקפים את הפרשנות התנאית לפרשת מקרא ביכורים. המשנה מתארת את מביאי הביכורים כמשתייכים למערכת של 'ערי מעמד'. לחלוקה אדמיניסטרטיבית זו אין רמז במקור כלשהו מלבד משנתנו זו. הראיתי שתיאור אידילי זה של החברה כולה המשתייכת ל'ערי מעמד' נשען על תקנת המעמדות העתיקה ממנו שעיסוקה הוא בזיקת היחיד הגר בפריפריה המרוחקת אל עבודת המקדש. נושא זה עומד בליבה של פרשת מקרא ביכורים. ביקשתי להראות כי המבנה הספרותי של הפרק מתאר את התמזגות היחיד המסמן פרי בודד בשדה הפרטי שלו במסגרות הולכות ומתרחבות – עיירות, עיר של מעמד, ירושלים, ובכך מהדהד בו הטקסט של הכרזת הביכורים הנפתחת בלשון יחיד ומסתיימת בלשון רבים ובמהלכה מביע היחיד את הזדהותו עם הנארטיב הלאומי המובע בהכרזה. אם כן, הגורם המעצב את התיאור האידילי של מקרא הביכורים הוא הטקסט הדרמטי המועמס באופן ייחודי על מס חקלאי זה בתורה.

בחלק השני של הפרק פיתחתי את הערתו של סת' שוורץ על הזיקה הריטואלית שבין קימת בעלי האומניות לפני מביאי הביכורים לדפוסי טקס האדוונטוס הרומי. טענתי כי למעשה טקס קבלת הפנים כולו מאורגן כמילוי מוקפד ומדוקדק של טקס האדוונטוס. לדעתי התיאור התנאי מצייר את טקס הביכורים בצלמו של האדוונטוס כדי להופכו ולהעמיד את הדמות הספרותית המייצגת את 'הקיסר הרומי' הנכנס לעיר (אגריפס) בדמותו של עולה רגל שהולך ברגליו ונושא את הביכורים על כתפיו. כך, באמצעות שימוש בטקס שנועד לבטא את ההירככיה ואת הריבונות על פני האדמה חותרים חז"ל תחת מערכת הערכים היוצרת את הטקסים בסביבה שבה הם חיו כדי להביע את ההירככיה הנכונה לדעתם, שבה הקיסר הוא עולה רגל. השימוש המבריק באדוונטוס מבטא לא רק את עמדתם החתרנית של התנאים כנגד ההירככיה וטקסי הכבוד הרווחים בעולמם אלא מביע להבנתי את פרשנותם של התנאים לפרשת מקרא הביכורים שאחד משני הנושאים העיקריים שלה נוגע לשאלת הריבונות על האדמה.

[ד]

העיון בטקס הקרבת הפסח הוקדש בחלקו הראשון לניתוח ההערות התנאיות השזורות לאורך הסיפור. הערות אלו נתפסו במחקר כמסורות זיכרון המעמידות גירסה אלטרנטיבית לטקס דהיינו: כך היה ולא כך. במחקרי ביקשתי להוכיח כי למעשה בתשתית ההערות משוקעות התפיסות ההלכתיות של אומריהן ולפיכך יש לראות את השיח על אודות הטקס כשיח הלכתי מובהק ולא כשיח היסטורי. דהיינו התנא המתאר בלשון עבר את אשר התקיים במקדש מצייר ברוב המקרים שבחנתי את הטקס לפי השקפתו ההלכתית.

חלקו השני של הפרק הוקדש לסיפור הקרבת הפסח עצמו. המוטיב המארגן את הסיפור הוא תיאור שחיטת הפסח לפי חלוקה של שלוש כיתות. הראיתי כי מוטיב זה אינו מתעד את אופן הקרבת הפסח במקדש אלא הוא מדרש הלכה. משום כך אין לראות בתיאור ההקרבה בשלוש כיתות תיאור היסטורי של הפתרון האדמיניסטרטיבי לבעיית הצפיפות במקדש בעת הקרבת הפסח אלא עיון הלכתי-רעיוני במעמדו של הפסח בין קורבן ציבור לקורבן יחיד. בפרק זה ניכר כי תיאור הקרבת הפסח הוא מדרש הלכה הפותר קושי לשוני בפסוקים עצמם. השיח ההלכתי מדרשי ניכר באופן שבו חכמים מתייחסים אל התיאור כחומר (הסיפור) ביד היוצר (פוסק ההלכה).

[ה]

חציה השני של העבודה הוקדש למסכת תמיד. מסכת מיוחדת זו היא תיאור עלילתי המנוסח בשפה ארכאית של סדר עבודת השחר במקדש, המובא ללא הערות לוואי תנאיות המתפלמסות עם הסדר של סתם המשנה. על סמך רמזים לשוניים, עדויות על סדר עבודה מקביל בדור יבנה ובעיקר על סמך קדמותה היחסית של תמיד בקורפוס המשנה טענתי כנגד שיוך המסכת לחכמי דור אושא (יעקב ניוזנר) והבאתי כמה נימוקים נוספים לטובת שיוכה לדור יבנה (כדעתו של לוי גינצבורג).

מסכת תמיד מציינת לכאורה הופעה של סגנון ספרותי חדש – תיאור נארטיבי הערוך לפי סדר ביצוע הפולחן במקדש. סגנון ספרותי זה חריג בנוף של ספרות הבית השני וספרות חז״ל והשאלה שעניינה אותי היא מהו מקורה ומגמתה של סוגה ספרותית זו. הדוגמה היחידה שמצאתי לחיבור מספרות הבית השני העוסק בהלכות הקרבה לפי סדר ביצוען ותוך עירוב הלכות המקריב והקורבן היא ׳כתב לוי הארמי׳. הצעתי קריאה חדשה לחיבור זה, שבה ביקשתי להוכיח כי למעשה כתב לוי איננו רצף אקלקטי של הלכות העוסקות בעיקר בעולת יחיד הבאה מן הבקר אלא סדר יום שעיקרו רצף הפעולות שלהן נדרש הכוהן בעת הקרבת תמיד של שחר במקדש.

זיהוי הקשר שבין ההלכות שבכתב לוי אפשר לי לשרטט בזהירות את קיומה של סוגה שטרם זוהתה עד כה בספרות הבית השני של ספרות הדרכתית שתוכנה הוא 'סדר היום' של המקדש. מקבילות לספרות מעין זו יש בארכיונים של מקדשים במסופוטמיה ובמצרים וטענתי כי המשנה ביומא העוסקת בהקראת 'סדר היום' לפני הכוהן הגדול ערב יום הכיפורים מתעדת למעשה שימוש בחיבור פרושי מסוגה זו.

כתב לוי ומסכת תמיד עוסקים שניהם בסדר עבודת השחר במקדש ועיקרם הבערת המזבח והקרבת התמיד. תהיתי לאור זאת האם ניתן לראות המשכיות מסוג כלשהו בין החיבור הדסקריפטיבי התנאי והעברי בן המאה הראשונה לבין החיבור האימפרטיבי, הכוהני והארמי בן המאה השלישית.

השוואה מדוקדקת של שני החיבורים זה לזה מלמדת כי על אף הפער הכרונולוגי, הלשוני והסוציולוגי העצום ביניהם הרי ששני החיבורים חולקים הלכות ייחודיות קרובות, מבנה ספרותי דומה וכמה מוטיבים ספרותיים קרובים להפתיע. לאור זאת הצעתי כי שני חיבורים אלו משתייכים לסוגה משותפת וכי מסכת תמיד שאבה את הלכותיה ואת אופייה הספרותי מספרות הדרכה כוהנית מימי הבית, ספרות שכאמור מסכת יומא מתארת שימוש פרושי בה. אך זאת בהבדל מכונן אחד: בעוד שהספרות הכוהנית מיועדת לכוהן העובד במקדש הנמען של מסכת תמיד הוא משנן המשנה המבקש לשוב בתודעתו אל עבודת המקדש שחרב.

הבחנה זו מסבירה לטעמי את המאפיין הוויזואלי המפתיע של סדר המעשים שבמסכת תמיד: למרות שהמסכת עוסקת לכאורה בסדר פעולות התמיד היא עוסקת באופן אינטנסיבי בחזותו של המרחב שבו מתבצעות פעולות אלו. ההיבט הוויזואלי של סדר התמיד מלמד שאין לראות בחיבור זה טקסט הלכתי המעוניין ב'הלכות התמיד' אלא 'סיפור' שמטרתו להקנות מושג תמונתי וחוויתי של המקדש לאחר חורבנו.

לצד החיפוש אחר שורשיה המשוערים של מסכת תמיד בספרות הבית השני עסקתי גם בפאר֫ותיה של המסכת בנופה של המשנה. חוקרים אחדים כבר עמדו בעבר על הופעתם של קטעים נרחבים ממסכת תמיד במקורות נוספים במשנה בעיקר במסכת מידות ובמסכת יומא. הראיתי כי הפרק הראשון של מסכת מידות ערוך כמעין תוספתא למסכת תמיד, כך שהמשנה הפותחת של תמיד הופכת למעין 'דיבור המתחיל' שממנו מסתעפות משניות מגוונות העוסקות במראה המקדש. לאור זאת ביקשתי לשוב אל התיאור של יעקב נחום אפשטיין שקבע כי מידות השתמשה בתמיד ודחיתי את התיאוריה שלפיה תמיד ומידות השתמשו במקור קדום משותף. יחס קרוב מתקיים בין תמיד ליומא כפי שהראו חוקרים אחרים.

הבהרת היחס בין מסכת תמיד למקורות התנאיים המאוחרים יותר הנשענים עליה, ובעיקר הבהרת ההבדל בין המקורות הקדומים למקורות המאוחרים, שופכת אור על התפתחות השיח על אודות עבודת המקדש בספרות חז״ל. כפי שהראיתי הטקסט התנאי המאוחר (יומא) עוסק בסדר היום מזווית מבט הלכתית למדנית שאין בה התייחסות למרחב ולמראה החזותי של העבודה ואילו תמיד היא טקסט א-הלכתי באופן מובהק הנעדר פולמוסים הלכתיים ומאידך עמוס וגדוש בתיאורים ויזואליים של עבודת המקדש. יש לבחון במחקרים נוספים האם הבדל זה הוא הבדל מקומי בין שתי מסכתות אלו או שהוא מייצג הבדלים מקיפים יותר בין טיב היצירה התנאית של דור יבנה ליצירה המאוחרת יותר של דור אושא.

[ו]

העיון במבנה הספרותי של מסכת תמיד חשף גם את האינטנסיביות שבה מוזכר ומודגש נושא הפייסות בסדר עבודת התמיד שהוא מוטיב מארגן עבור המסכת כולה. הצעתי כי האזכור החוזר ונשנה של ההגרלות המבוצעות בלשכת הגזית נועד לשוות לעבודת התמיד את אופייה הציבורי. רעיון זה הנוגע לציבוריותו של קורבן התמיד היה שנוי במחלוקת בשלהי ימי הבית השני ומחבר תמיד הדגיש היטב את העמדה שלפיה התמיד קורבן ציבור הוא. עמדה אידיאולוגית בעד שיתוף העם והכנסתו אל תוך המקדש ניתן לזהות אף מבעד לסדר הבאת הביכורים ותיאור הקרבת הפסח. ואפשר לראות כאן השתקפויות נוספות של העמדה הפרושית-תנאית שדגלה בשיתוף העם בעבודת המקדש. להבנתי מגמה זו עומדת גם מאחורי החתימה הפואטית של מסכת השונה משאר חלקי המסכת הן בסגנונה הפואטי הן בתוכנה המציג את עבודת התמיד כעבודת הכוהן הגדול וזונח את התיאור הרגולרי של עבודת התמיד המבוצעת בידי כוהן הדיוט. שיערתי כי טעם הדבר נעוץ בשימוש ספרותי במקור קדום – אולי בבן סירא – המתאר את רגע הקרבת התמיד בידי הכוהן הגדול. התיאור הפואטי של הקרבת התמיד נחתם בתיאור השתחווית העם לנוכח תרועת הלווים וסיום זה, המעביר את זווית המבט אל העם הצופה בהקרבת תמיד, מתאים הן למגמה האידיאולוגית של המסכת הדוגלת בציבוריות של התמיד הן להשערה שהעליתי באשר לתפקידה של המסכת המכוונת אל הלומד הצופה בעצמו בעבודת התמיד בעיני רוחו ובאמצעות שינון מסכת תמיד.

[ז]

מטרתו של מחקר זה הייתה להבין את היחס שבין 'זיכרון', 'הלכה', ו'מדרש' בתיאורי הטקס וכך לבחון את טיבה של 'העדשה' שדרכה המשנה מתבוננת בעבודת המקדש. כפי שהערתי במבוא, ההנחה כי קיים במשנה קורפוס מובחן של תיאורי טקס אינה מבוססת. ואכן המסקנה העולה מתוך מחקר זה היא כי שלושת מקרי המבחן שבדקתי משקפים שתי סוגות נבדלות של תיאורי טקס. לסוג האחד משתייכים שני תיאורי הטקס המאוחרים – ביכורים ג ופסחים ה – שניתן לסווגם כ'סיפור מדרשי', דהיינו שיצירתם עוצבה מתוך הפרשנות התנאית לפרשיות המקראיות העוסקות בטקסים המתוארים בהם. מסכת תמיד מצוטטת במקורות מאוחרים לה במשנה: מידות, יומא ועוד. הטקסט התנאי המאוחר (יומא) עוסק בסדר היום מזווית מבט הלכתית למדנית שאין בה התייחסות למרחב ולמראה החזותי של העבודה, ואילו מסכת תמיד היא טקסט א-הלכתי אנונימי ועמוס בתיאורים ויזואליים של עבודת המקדש. מאפיינים אלו מתאימים לזיהוי המסכת עם השכבה הקדומה של המשנה שנוצרה בדור יבנה ומכילה טקסטים אנונימיים ונרטיביים הנמצאים בתווך שבין ספרות הבית השני לספרות החז"לית. מסכת תמיד אם כן היא גשר בין 'סדר היום' הכוהני מימי הבית ל'סדר היום' ההלכתי של התנאים.

[ח]

עבודה זו היא חלק ממאמץ מחקרי נרחב הנוגע לשאלת ה'מקדש במשנה'. כידוע על אף שהמשנה גובשה למעלה ממאה ושלושים שנה לאחר חורבן הבית קרוב לשליש ממנה מוקדש להלכות הקשורות במקדש. יש חוקרים שמיקמו את הטקסטים המקדשיים בהקשרים פרפורמטיביים וליטורגיים וראו בהם מעין תחליף לעבודת המקדש, אחרים הציעו קריאה פוליטית וראו בהם ביטוי לניסיון של חכמים לתקף את סמכותם על הקהילות בהם פעלו דרך ציור רטרוספקטיבי של המקדש כמרחב הנשלט על ידי חכמים ויש שראו בהם ביטוי לתקווה לבניית המקדש וחידוש פולחנו. מחקר זה נשען על הנחות מוצא הנוגעות לאופיה הרב-דורי והרב-קולי של המשנה והצעתי בזהירות קווי יסוד לשרטוט אופן התפתחות השיח התנאי אודות המקדש. לפי השרטוט שהצעתי ניתן לשחזר מחד, כיצד סדרי העבודה שנוצרו בהקשרים פרגמטיים והומרו לתיאורים ויזואלים של העבודה תורגמו לעולם 'בית המדרש' והפכו למושא לעיון למדני. במסגרת תהליך זה נותקו דיני המקדש וסדרי עבודתו מהקשריהם הפרגמטיים והפכו למושא עיון שתכליתו – בתוך עצמו. תהליך זה נוגע באופן עמוק בהופעתה והתהוותה של ההלכה בתקופת התנאים

ועבודה זו מאירה זווית נוספת בתהליך זה. תיאורי המקדש המאוחרים יותר שנבחנו בעבודה זו (פסחים וביכורים) משקפים ומעוצבים לדעתי מתוך פעילות פרשנית והבנת טיבה של הפרשנות היא המפתח הטוב ביותר לניתוח המוטיבים הריטואליים המופיעים בה. ריבוד היסטורי של הדרכים השונות בהם עסקה המשנה במקדש מאפשר לשרטט בזהירות את האופן בו תורגם המקדש מדור לדור והפך בידיהם של התנאים ל'מדרש' שבאמצעותו הם כוננו את הזהות היהודית לאחר חורבן הבית.

את עיסוקה של המשנה במקדש תיאר יעקב ניוזנר במילותיו של Jonathan Z. Smith כ'מפה ללא טריטוריה' אני מבקש להגדיר את תיאורי הטקס כמפה ישנה לטריטוריה חדשה. המעקב אחר התהליך שבו תורגמו הטקסים ותיאורי הטקסים אל שפתה של המשנה חושף את האופן שבו השפיעה הטריטוריה הקדומה – הפולחן, הטקסטים הריטואליים והמסורות הכוהניות – על עיצוב פני המפה ההלכתית והתיאולוגית של חז"ל. לעיתים נראה כי השפה הריטואלית מונחת ביסודות המשנה כמעין תשתית לשונית-דקדוקית שמעצבת את השפה המושגית והמשפטית המאוחרת לה. היכרות דיאכרונית עם אופני התרגום המגוונים של הטקסטים ותיאורי הטקסים במשנה חושפת אם כן את התופעה היסודית של 'הופעת ההלכה' ויכולה לתרום לבחינת היחסים המורכבים שבין חוק לריטואל.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

*כאשר קיימות כמה מהדורות המוזכרות בעבודה הן מסומנות כך >>. ההפניות הן בעבודה הן תמיד למהדורה המוזכרת ראשונה אלא אם כן צוין אחרת

ספרות בית שני, ספרות יוונית-רומית

איליאדה >>איליאדה, מורי = Homer, Iliad, LCL 171, with an English Translationby A. T. Murray, London 1999

>> הומרוס, איליאדה, תרגום שאול טשרניחובסקי, תל אביב תשמ״ז

אודיסאה הומרוס, אודיסאה, תרגום: אהרן שבתאי, תל אביב תשע״ד

איגרת אריסטיאס >>איגרת אריסטיאס, מהדורת כהנא = איגרת אריסטיאס, א׳ כהנא, הספרים החיצוניים, ב, עמ׳ א-עא, תל אביב תש״ך

Aristeas to Philocrates – Edited and Translated by Moshe Hadas, New-York 1951

בן סירא >>ספר בן סירא: המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המילים, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשל״ג

>>מ״צ סגל, ספר בן סירא השלם: כולל כל השרידים שנתגלו מתוך הגניזה והחזרת הקטעים החסרים, ירושלים תשי״ט

ברית דמשק >> באומגרטן, ברית דמשק = J. Baumgarten, The Damascus Document (4Q266-273), Qumran Cave 4:13, DJD 18 (Oxford: Clarendon Press, 1996)

>> קימרון, מגילות מדבר יהודה, כרך א, עמ׳ 5 – 85

ויטרוביוס, על האדריכלות >> רייך, ויטרוביוס = ויטרוביוס, על אודות האדריכלות - תרגם לעברית והוסיף מבוא, הערות, איורים ומפתחות רוני רייך, תל אביב תשנ״ז

טוביה >> א׳ כהנא, הספרים החיצוניים, ב, תל אביב תש״ך, עמ׳ רצ״א-שמ״ז

יהודית גרינץ, יהודית = י״מ גרינץ, ספר יהודית – תחזורת הנוסח המקורי בלווית מבוא פירושים ומפות, ירושלים, תשמ״ו

יוספוס, קדמוניות	>> יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלויוס), תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, א – ג, תרגם מיוונית א' שליט, ירושלים ותל אביב תש"ד – תשכ"ג
	>> קדמוניות היהודים, מהדורת לוב = H. St. J. Thackeray, R. Marcus, A. Vicgren and L. H. Feldman (trans.), *Josephus, IV-X: Jewish Antiquities,* (LCL), Cambridge, MA and London 1930 – 1965
	>> קדמוניות היהודים, מהדורת מייסון = L. H. Feldman (trans.), Judeean Antiquities 1-4: Translation and Commentary (Flavius Josephus Translation and commentary, 3), Leiden 2000
יוספוס, מלחמת היהודים	יוסף בן מתתיהו ([טיטוס] פלוויוס יוספוס), תולדות מלחמת היהודים ברומאים, תרגום מיוונית והקדמה - ליזה אולמן ; עריכה מדעית והערות - ישראל שצמן, ירושלים תש"ע
	>> מלחמת היהודים, מהדורת לוב = H. St. J. Thackeray (trans.), *Josephus, II-III: The Jewish War* (LCL), Cambridge, MA and London 1927-1928
	>> מלחמת היהודים, מהדורת מייסון = S. Mason (trans.), *Judean War 2: Translation and Commentary,* (Flavius Josephus Translation and commentary, 1b), Leiden 2008
	>> חגי, מלחמת היהודים = ש' חגי, יוספוס פלביוס : מלחמת היהודים, תרגום חדש, ירושלים 1993
יוספוס, חיי יוסף	שוורץ, חיי יוסף = פלאוויוס יוספוס (יוסף בן מתתיהו), חיי יוסף – מבוא תרגום ופירוש מאת דניאל שוורץ, ירושלים תשס"ח
יוספוס, נגד אפיון	א' כשר, (תרגום), נגד אפיון, ירושלים תשנ"ז
	>> נגד אפיון, מהדורת מייסון = J. M. G. Barclay (trans.), *Aginst Apion: Translation and Commentary* (Flavius Josephus Translation and Commentary, 9), Leiden 2007
כתב לוי	גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי = J. C. Greenfield, M.E. Stone and E. Eshel, The Aramaic Levi Document: Edition, Translation,

Commentary, SVTP 19[Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha] Leiden: Brill 2004

מגילות מדבר יהודה קימרון, מגילות מדבר יהודה = א׳ קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים (שלושה כרכים), ירושלים תש״ע-תשע״ה

מגילת המקדש >> ידין, מגילת המקדש = י׳ ידין, מגילת המקדש: עם מבוא ופירוש (שלשה כרכים), ירושלים תשל״ז.

>> בתוך א׳ קימרון, מגילות מדבר יהודה, א, ירושלים תש״ע.

מגילת תענית ו׳ נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס״ד

ספר היובלים / ורמן, היובלים כ׳ ורמן, ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשע״ה

פילון, כתבים פילון האלכסנדרוני, כתבים, בעריכת ס׳ דניאל-נטף, י׳ עמיר ומ׳ ניהוף, א-ה2, ירושלים תשמ״ו-תשע״ה

>> F. H. Colson, Philo – with an English Translation, Harvard 1937

פליניוס, חקר הטבע >> Pliny, Natural History, with an English Translation in ten volumes by H. Rackhames, London, William Heinemann LTD, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1961

>> רייך, פליניוס = ר׳ רייך, פליניוס – חקר הטבע, תרגם לעברית והוסיף מבוא מפתחות ומפות רוני רייך, ירושלים תשס״ט

פילוסטרטוס, גימנסטיקוס [רוסטן, פילוסטרטוס] Philostratus: Heroicus Gymnasticus Discourses 1 and 2, LCL 521 (Loeb Classical Library) Edited and Translated by Jeffrey Rusten and Jeson könig, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-London, England 2014

מגילת מקצת מעשי התורה קימרון, מגילות מדבר יהודה, כרך ב, עמ׳ 204 – 211.

ספרות חז״ל ופרשנות:

אבות דר׳ נתן אבות דרבי נתן אבות דרבי נתן מהדורת ש״ז שכטר: עם ציונים למקבילות בין הנסחים ולתוספות שבמהדורת שכטר בתוספת ׳אקדמות מילין׳ מאת מנחם קיסטר, ניו יורק וירושלים תשנ״ז.

ברייתא דמלאכת המשכן ברייתא דמלאכת המשכן, מהדורת קירשנר = R. Kirschner, *Baraita de-Melekhet ha-Mishkan*, Cincinnati, 1992

ויק״ר מ׳ מרגליות, מדרש ויקרא רבה, יצא לאור על פי כתבי יד ושרידי גניזה עם חילופי נוסחאות, הערות וביאורים, ירושלים תשי״ג-תשי״ד

מכילתא דר״י מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח״ש הורוביץ וי״א רבין, ברסלאו תר״פ [נדפס מחדש: ירושלים תשנ״ח]

מכילתא דרשב״י מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת אפשטיין ומלמד, ירושלים תשס״ו

מדרש תנאים ד״צ הופמן, מדרש תנאים לספר דברים, ברלין תרס״ח-תרס״ט

משנה אלבק, משנה = ששה סדרי משנה, מהדורת ח׳ אלבק, ירושלים ותל אביב תשי״ט

משנה: פירושים >> **רמב״ם, פירוש למשנה** = משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, תרגם מערבית והוסיף מבוא והערות, י׳ קאפח, ירושלים תשכ״ג

>> המאירי, פירוש למשנה = מנחם המאירי, פירושי המשנה להמאירי, כרך א׳, ירושלים תשל״א.

>> המאירי, בית הבחירה – תמיד: בית הבחירה על מסכת חלה שקלים תמיד ומדות, יוצא לאור ע״פ כ״י שבספרית פאלאטינא פרמה, ע״י אברהם סופר, ירושלים תש״כ [הדפסה שנייה – ירושלים תשכ״ט].

>> משניות, זכר חנוך, כפי שנדפס בהוצאת ראם וילנא, הכל סודר והוגה מחדש, ירושלים תשנ״ט [כולל: פירוש ר׳ עובדיה מברטנורה, ׳תוספות יום טוב׳ לר׳ יום טוב ליפמן העליר, ׳אליהו רבה׳ לגר״א,׳תפארת ישראל׳ לר׳ ישראל ליפשיץ, ׳מלאכת שלמה׳ לר׳ שלמה עדני, ׳משנה אחרונה׳ לר׳ אפרים יצחק]

סדר עולם ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, א-ב, ירושלים תשע"ג

ספרא >> תורת כהנים, עם הערות ומראי מקומות מאת א"ה וויס, וינה תרכ"ב

>> תורת כהנים על פי כתב יד רומי מנוקד (אססמאני מספר 66) עם מבוא מאת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשי"ז

>> ספרא, פירוש רבינו שמואל החסיד = מפעל תורת כהנים ומפרשיו המחודש, כרך ב, ירושלים תשע"ו

ספרי במדבר מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, א-ד, ירושלים תשע"א

ספרי זוטא במדבר ספרי זוטא על ספר במדבר, מהדורת הורוביץ, ברלין תרפ"ט [נדפס מחדש: ירושלים תשנ"ב]

>> ה' בייטנר, ספרי זוטא במדבר לפרשת פרה: עיונים בנוסח, פרשנות, לשון ועריכה, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, תשע"ב

ספרי דברים מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט

שיר השירים זוטא שיר השירים זוטא, מהדורת בובר = מדרש זוטא על שיר השירים רות איכה וקהלת על פי כתב יד מאוצר הספרים של די ראססי בפארמא קובץ 541, שלמה באבער, ברלין תרנ"ד

פסיקתא דרב כהנא פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים = פסיקתא דרב כהנא על פי כתב יד אוקספורד ושנויי נוסחאות מכל כתבי היד ושרידי הגניזה עם פירוש ומבוא, מאת דוב ב"ר יעקב ישראל ז"ל מנדלבוים, כרכים א-ב, ניו-יורק תשמ"ז.

פתרון תורה א"א אורבך, ספר פתרון תורה ילקוט מדרשים ופירושים יוצא לאור על פי כתב יד עם מבוא הערות ומפתחות, ירושלים תשל"ח

מדרש הגדול מ' מרגליות, מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה, ירושלים תשט"ז

מדרש תנאים מהדורת ד"צ הופמן, ברלין תרס"ח-תרס"ט

תוספתא >> ש' ליברמן, תוספתא (זרעים, מועד, נשים, ב"ק-ב"ב), א-ה, ניו יורק תשט"ו – תשמ"ח

>> מ"מ צוקרמאנדל, תוספתא, ירושלים תש"ל

תוספתא: >> תוספתא עם פירוש חסדי דוד, לר' דוד פארדו, ירושלים תשל"ז

פירושים >> ליברמן, תוספת ראשונים = ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ג-ד: סדר טהרות, ניו יורק וירושלים תשנ"ט.

>> ליברמן, תוספתא כפשוטה = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, (חלקים א-י), בית המדרש לרבנים, ניו-יורק תשט"ו-תשמ"ח

רמב"ם, הקדמות למשנה י' שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה – מהדורה חדשה ומדויקת עם ביאור נרחב, מעלה אדומים, תשנ"ב

תלמוד ירושלמי תלמוד ירושלמי, יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של ליידן עם השלמות ותיקונים (מבוא י' זוסמן), ירושלים תשס"א

ספרות מחקר

אבי-יונה, בית המקדש השני מ' אבי-יונה, 'בית המקדש השני', מ' אבי יונה (עורך), ספר ירושלים, ירושלים ותל אביב (תשט"ז), עמ' 392-418

אבני, שלוש מערות ג' אבני, צ' גרינהוט ט' אילן, 'שלוש מערות קבורה חדשות מימי בית שני בחקל דמא שבנחל קדרון', קדמוניות 99 – 100 (תשנ"ג), עמ' 100-110.

אברבך, מלאכה M. Aberbach, *Labor, Crafts and Commerce in Ancient Israel*, Jerusalem 1994

אדלר, ארכיאולוגיה של הטהרה י' אדלר, ארכיאולוגיה של הטהרה: עדויות ארכיאולוגיות לשמירת הלכות טהרה בארץ-ישראל מהתקופה החשמונאית עד סוף תקופת

התלמוד (164 לפנה״ס-400 לסה״נ), עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2011.

אדרת, עדויות א׳ אדרת, ׳מסכת עדויות כעדות לדרכי השיקום והתקומה לאחר חורבן בית שני׳, א׳ אופנהיימר ואחרים (עורכים): ׳יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד׳, ירושלים תשנ״ג, עמ׳ 251-266

אהרוני, כתובות ערד י׳ אהרוני, כתובות ערד, ירושלים תשמ״ו

אוואנס, הפרושי והמוכר C. A. Evans, 'The Pharisee and the Publican: Luke 18.9 -14 = and Deuteronomy 26', C. A. Evans and W. R. Stegner (eds.), The Gospels and the Scriptures of Israel, *Journal for the study of the New Testament, Supplement Series* 104 (1994), pp 342-357

אוסוולט, ישעיהו J. N. Oswalt, The book of Isaiah chepters 1-39, *NICHT*, Michigan 1986

אופנהיימר, בני ברק A. Oppenheimer, 'Tannaitic Benei Beraq: A Peripheral Center of Learning', A. Oppenheimer: *Between Eome and Babylon: studies in Jewish Leadership and Society*, Tübingen (2005), pp. 66-83

אורבך, מבוא למשנה א״א אורבך, ׳מבוא למשנה ומאה שנה לחקר המשנה: בעקבות ספרו של ח. אלבקי׳, מולד יז (תש״כ), עמ׳ 422- 440

אורבך, משנה E. E. Urbach, 'Mishnah', *Encyclopaedia Judaica* vol. 12, 1972, pp, 93-109

אורבך, בתי דין א״א אורבך, ׳בתי דין של עשרים ושלושה׳, הקונגרס העולמי למדעי היהדות 5 (תשכ״ט), כרך ב, עמ׳ 37-49

אורבך, משמרות ומעמדות א״א אורבך, ׳משמרות ומעמדות׳, תרביץ מ״ב, (תשל״ג), עמ׳ 304-327

אורבך, חז״ל א״א אורבך, חז״ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשס״ו

אורבך, ההלכה א״א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, ירושלים 1984

אורבך, מחקרים א״א אורבך, מחקרים במדעי היהדות, ירושלים, תשנ״ח

אורנן, השור T. Ornan, 'The Bull and its Two Masters: Moon and Storm Deities', *Relation to the Bull in ancient Near Eastern Art*, IEJ, 51 (2001), pp 1-26

אידנג, פסטיבלים J. W. Iddeng, 'What is a Graeco-Roman Festival?', J. R. Brandt and J. W. Iddeng (eds.), *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice*, Oxford University press, (2012), pp. 11-39

איילי, פועלים מ' איילי, פועלים ואומנים: מלאכתם ומעמדם בספרות חז"ל, גבעתיים 1987

אילן, יוספוס וחז"ל ט' אילן וו' נעם, בין יוספוס לחז"ל, כרכים א-ב, ירושלים תשע"ז

אלבק, מבוא ח' אלבק, מבוא למשנה, תל אביב (תשי"ט)

אלבק, משנה ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים בידי חנוך ילון, ירושלים תשיט

אלון, לחקר ההלכה ג' אלון, 'לחקר ההלכה של פילון', תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 241-246

אלון, מהילכות ראשונים ג' אלון, 'מהילכות ראשונים', תרביץ ט (תרצ"ח), עמ' 278 – 283.

אלון, פראירתין ג' אלון, פראירתין – לתולדות הכהונה הגדולה בסוף ימי בית שני, תרביץ י"ג (תש"ב), עמ' 1-24 [=ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כרך א' עמ' 48-76, תל אביב 1957]

אלון, מחקרים ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כרכים א-ב, תל אביב תשי"ז

אלון, המשפט העברי מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו מקורותיו ועקרונותיו, כרכים א-ג, ירושלים תשנ"ב[3]

אליאב, הר ללא בית י"צ אליאב, הר ללא בית: הר הבית מחורבן בית שני ועד אמצע המאה החמישית מציאות ואידיאה, (א-ב), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט

אליאור, ספרות ר' אליאור, 'ספרות ההיכלות והמרכבה: זיקתה למקדש השמימי ולמקדש מעט', י' לוין (עורך) רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית נוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 107-143

אליצור, מקומות	י' אליצור, שמות מקומות קדומים בארץ ישראל השתמרותם וגלגוליהם, ירושלים תשס"ט
אלכסנדר, גישה ספרותית	E. S. Alexander, 'Recent Literary Approaches to The Mishnah', *AJS Review* 32 (2008), pp. 225-234
אלכסנדר, המשנה	E. S. Alexander, Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition, Cambridge 2006
אלמן, סדר	Y. Elman, 'Order, Sequence and Selection', D. Stern, *The Anthology in Jewish Literature*, Oxford 2004, pp. 53-81
אלן, תהילים	L. C. Allen, Psalms 101-50, *WBC, Vol 21,* Neshville 2002
אנקר, ר' יהודה	א' אנקר, ר' יהודה בן אילעאי האיש ותקופתו, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ז
אפרון, חקרי	י' אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב, תש"ם
אפשטיין, רבי יהודה	י"נ אפשטיין, 'למשנת רבי יהודה (לחקר מקורות המשנה)', תרביץ ט"ו (תש"ד), עמ' 1 13
אפשטיין, מבוא	י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס
אפשטיין, מבואות	י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים: משנה, תוספתא ומדרשי-הלכה, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים ותל אביב תשי"ז
אפשטיין, אמוראים	י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים: בבלי וירושלמי, ירושלים תשכ"ג
אפשטיין, המדע	י"נ אפשטיין, 'המדע התלמודי וצרכיו', ידיעות המכון למדעי היהדות ב (תרפ"ה), עמ' 5-23 [= הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א-ב, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ד-תשמ"ח]
ארליך, קריאת פסקאות	א' ארליך, 'קריאת פסקאות מעשה בראשית ומזמורי שיר של יום בסידור הקדום על פי ממצאים חדשים מן הגניזה הקהירית', תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 189-202
אשל, מערות	ח' אשל ב' זיסו, ע' פרומקין, 'שתי מערות מפלט בנחל מכמש', ח' אשל וד' עמית (עורכים), מערות המפלט מתקופת מרד בר כוכבא, ירושלים תשנ"ח, עמ' 98- 103

אשל, מספר הערות ח' אשל, 'מספר הערות על כוהנים גדולים בסוף ימי הבית השני', ציון סד (תשנ"ט), עמ' 495-504

אשל, ארבעים ח' אשל, 'ארבעים שנה לרכישתה של מגילת המקדש', מועד 18 (תשס"ח), עמ' 42-55

אשל, ברית דמשק H. Eshel, 'The Damascus Document's "Three Nets of Belial': A Reference to the Aramaic Levi Document?', S. Tzoref, B. L. Selavan (eds.), *Exploring the Dead Sea Scrolls*, Germany 2015 pp. 29-41

אשל, היובלים 32 E. Eshel, 'Jubilees 32 and the Bethel Cult Traditions in Second Temple Literature', in: E. G. Chazon et al. (eds.), *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Leiden-Boston 2004, pp. 21-37

אשל ואשל, מעמדות ח' וא' אשל, 'מעמדות במגילת המלחמה ומשמעותם לבירור השקפות אנשי קומראן בשאלת מימון התמיד', ז' ספראי ואחרים (עורכים), חקרי ארץ: עיונים בתולדות ארץ ישראל מוגשים לכבוד פרופ' יהודה פליקס, רמת גן תשנ"ז, עמ' 223-234

אשל, מעמדות E. & H. Eshel, '4Q471 Fragment 1 and Ma'amdot in the war Scroll', *The Madrid Qumran Congress*, II, Leiden – New York 1992 (Studies on the Texts of the Desert of Judah, XI) pp. 611-620

אשל קומראן א' אשל, 'קומראן וחקר הספרות החיצונית', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן מבואות ומחקרים, א-ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 573-601

אשל, לוי הארמי E. Eshel, 'The Aramaic Levi Document, the Genesis Apocryphon, and Jubilees: a study of shared traditions'. In: G. Boccaccini & G. Ibba (eds.), *Enoch and the Mosaic Torah*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co. 2009

אשרי, קניין לדורות ד' אשרי, קניין לדורות: היסטוריונים יוונים וכתיבת היסטוריה ביוון וברומא, ירושלים תשס"ד

באוליו, אורוך P. A. Beaulieu, 'The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period', *Cuneiform Monographs* 23, Leiden-Boston 2003

באומגרטן, קומראן J. M. Baumgarten, 'Recent Qumran Discoveries and Halakhah in the Hellenistic-Roman Period', S. Talmon (ed.), Jewish civilization in the Hellenistic-Roman Period, *Journaln for study of the pseudepigrapha Supplement Series* 10 (1991), pp. 147 – 159

באטן, עזרא ונחמיה L. W. Batten, *The Books of Ezra And Nehemiah*, ICC, Edinburgh 1980

באר, יהדות J. Barr, *Judaism: Its Continuity with the Bible (Seventh Montefiore Memorial Lecture)*, University of Southampton (1968)

בובר, דרכו מ"מ בובר, דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון בתנך, ירושלים, 1997

בוהק, דתות ג' בוהק, 'דתות מצרים ופניקיה בספרות הקלסית', מ' קיסטר ואחרים (עורכים), 'אלי קדם': הפוליתאיזם בארץ ישראל ושכנותיה מן האלף השני לפסה"נ ועד התקופה המסולמית, ירושלים תשס"ח, עמ' 102-129

בוהק, קטע גניזה ג' בוהק, 'קטע גניזה חדש של חיבור לוי הארמי', תרביץ עט (תשע"א), עמ' 373-383

בויארין, המדרש ד' בויארין, המדרש והמעשה: על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל, ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו-יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 105-119

בויארין, הבשר שברוח ד' בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל אביב תשנ"ט

בויארין, תעלולנים ד' בויארין, תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים: תסריטים נסתרים ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה', תיאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 145 – 162.

בולה, ירמיה מ' בולה, ספר ירמיה, דעת מקרא, ירושלים תשמ"ד.

בולה, ויקרא	מ' בולה, ספר ויקרא, דעת מקרא, ירושלים תשנ"ב
בונפיל, יהודה	ר' בונפיל, 'יהודה וירושלים באיגרת אריסטיאס', בית מקרא יז (תשל"ב), עמ' 131-142
בוק, סיפור וחג	H. M. Buck, 'Story and Celebration', A. L. Merril & T. W. Overholt (eds.), *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*, Pennsylvania 1977, pp. 357-373
בוקוצ'יני, היפותיזה	G. Boccaccini, Beyond the Essene Hypothesis, Grand Rapids Michigan: W.B. Eerdman, 1998
בוקסר, ליל הסדר	Baruch Bokser, *The Origins of the SEDER: The passover rite and early rabbinic Judaism*, University of California Press 1984
בורגן, אינדקס	P. Borgen, *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdman, 2000
בורקרט, דת יוונית	W. Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, Translation by J. Raffan. Cambridg: Harvard University press 1985
ביב, הקדמה	B. D. Bibb, 'Introduction: Leviticus in Text and Tradition', F. Landy and et al. (eds.), *Text, Time, and Temple: Literary, Historical and Ritual Studies in Leviticus*, Sheffild Phoenix Press 2015, pp. 1-16
ביטון-אשקלוני, העליה לרגל	ב' ביטון-אשקלוני, העליה לרגל בישראל וביוון, עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ד
בייטנר, כהנים	ע' בייטנר, הכהנים רגזנים הם: לדמותם של הכהנים באגדה, תל אביב תשע"ו
בייטנר, ספרי זוטא	ה' בייטנר, ספרי זוטא במדבר לפרשת פרה: עיונים בנוסח, פרשנות, לשון ועריכה, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, תשע"ב
ביכלר, הכוהנים	א' ביכלר, הכהנים ועבודתם: במקדש ירושלים בעשור השנים האחרון שלפני ורבן בית שני, תרגם מגרמנית: נפתלי גינתון, ירושלים תשכ"ו

ביכלר, הסנהדרין	א' ביכלר, הסנהדרין: הסנהדרין בירושלים ובית הדין הגדול שבלשכת הגזית, תרגמו מגרמנית נ' גינתון וצ' בר מאיר, ירושלים תשל"ה
בירד, דתות	M. Beard, J. North and S. Rice, *Religions of Rome*, 1-2, Cambridge University Press, (1998)
בכר, פרשנות	ב' ז' בכר, הרמב"ם פרשן המקרא, מתורגם מגרמנית ע"י א"ז רבינוביץ, תל אביב תרצ"ב
בלידשטין, ביכורים	י' בלידשטיין, 'הבאת ביכורים בהלכת חז"ל', ר' בונפיל ואחרים [עורכים], אשל באר שבע א (תשל"ו), עמ' 78-88
בלומברג, תמיד	H. J. Blumberg, 'Saul Lieberman on the Talmud of Caesarea and Louis Ginzberg on Mishna Tamid', J. Neusner (ed.) *The Formation of the Babylonian Talmud*, Leiden 1970, pp 107-126
בלקין, מדרש	ש' בלקין, מדרש שאלות ותשובות על בראשית ושמות לפילון האלכסנדרוני ויחסו למדרש הארץ ישראלי, ניו יורק, תש"ך
בלקין, פילון	S. Belkin, *Philo and the Oral Law*, Cambridge, Massachusetts Harvard University Press, 1940
בנדויד, לשון מקרא	א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, א-ב, תל אביב תשכ"ז
בנוביץ, מאימתי	מ' בנוביץ, מאימתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשס"ו
בנוביץ, לולב וערבה	מ' בנוביץ, לולב וערבה והחליל: סוכה פרק רביעי ופרק חמישי מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר (בעריכת שמא יהודה פרידמן), ירושלים תשע"ג
בנוביץ, שבועות שתים	מ' בנוביץ, פרק שבועות שתים בתרא: בבלי שבועות פרק שלישי מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, ניו-יורק וירושלים תשס"ג
בנטג'ס, בן סירא	P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Text* (Supllements to Vetus Testamentum, LXVIII), Brill Liden 1997
בן איון, הפסח	ח' בן איון, 'הפסח שחגג חזקיה (דברי הימים ב ל)', מחקרי חג 10 (תשנ"ט) עמ' 54-65

בן ארי, תחומי מ׳ בן ארי, תחומי הקדושה בהר הבית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן (תשס״ז)

בן ארי, זיכרון מ׳ בן ארי, ׳זכרון המקדש: בין יבנה ללוד ובין רצוי למצוי׳, א׳ רייפר ואחרים (עורכים), חידושים בחקר ירושלים, הכנס הארבעה עשר, רמת גן תשס״ט, עמ׳ 133-156

בן עמוס, ז׳אנרים אתניים ד׳ בן עמוס, ׳קאטגוריות אנאליטיות וז׳אנרים אתניים׳, הספרות: כתב עת למדע הספרות 20 (1975), עמ׳ 136-149

בן-דב, כוהנים וסדרי מקדש י׳ בן דב, ׳כוהנים וסדרי מקדש בספר מלאכי לפי מקורות נאו בבליים׳, בתוך: ש׳ יונה ואחרים (עורכים), מרבה חכמה: מחקרים במקרא ומזרח קדום, ספר זיכרון לאביגדור ויקטור הורוויץ, וינונה לייק, אינדיאנה אייזנבראונס 2016, עמ׳ 73* - 90*.

בן שחר, היסטוריה מקראית מ׳ בן שחר, היסטוריה מקראית ובתר מקראית בספרות חז״ל: בין חורבן ראשון לחורבן שני, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2011

בן שלום, תהליכים י׳ בן שלום, ׳תהליכים ואידיאולוגיה בתקופת יבנה כגורמים עקיפים למרד בר כוכבא׳, א׳ אופנהיימר ואחרים (עורכים), מרד בר כוכבא מחקרים חדשים, ירושלים (תשמ״ד), עמ׳ 1-12

בן שלום, בית שמאי י׳ בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומא, ירושלים תשנ״ד

בער, היסודות י׳ בער, ׳היסודות ההיסטוריים של ההלכה׳, ציון יז (תשי״ב), עמ׳ 1-55

בער, ישראל בעמים י׳ בער, ישראל בעמים, ירושלים תשט״ו

בער, ירושלים י׳ בער, ׳ירושלים בימי המרד הגדול על יסוד ביקורת המקורות של יוספוס ואגדות החורבן׳, ציון לו (תשל״א) עמ׳ 127-190

בר, חכמי המשנה מ׳ בר, חכמי המשנה והתלמוד – הגותם פועלם ומנהיגותם, ירושלים תשע״א

בר, חורבן מ׳ בר, ׳חורבן בית שני בהגות היהודית הקדומה׳, א׳ אופנהיימר ואחרים (עורכים), היהודים בעולם ההלניסטית והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים תשנ״ו, עמ׳ 437 – 451.

בר-און, תמיד ש' בר-און, 'תולדות קורבן התמיד ומעמדו בלוח הקורבנות הכוהני', הקונגרס העולמי למדעי היהדות 12א, תשנ"ז עמ' 143-153

בר-און, גורלות ש' בר-און, הטלת גורלות: אלהים ואדם במסורת היהודית מן המקרא ועד שלהי הרנסנס, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"א

בר אילן, הפולמוס מ' בר אילן, הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני, עבודת דוקטור, בר אילן (תשמ"ב)

בר אילן, פולמוסיות מ' בר אילן, 'האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות?', סידרא ה (תשמ"ט), עמ' 27-41

בר אשר, מחקרים מ' בר אשר, מחקרים בלשון חכמים: מבואות ועיוני לשון (א-ב), ירושלים תשס"ט

בר אשר, רושמי לשון מ' בר אשר, 'רושמי לשון המקרא במשנה', א' אדרעי ואחרים (עורכים), 'מחקרים בתלמוד ובמדרש': ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים 2005

בר אשר, אחדות מ' בר אשר, 'אחדות הלשון ומחקר לשון חכמים', מ' בר אשר (עורך) מחקרים בלשון א, ירושלים תשמ"ה

ברד, כתיבה וריטואל M. Beard, 'Writing and Ritual: A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta', *Papers of the British School at Rome* 53 (1985), pp. 114-162

ברודי, תמיד A. Brody, *Der Mišna-Traktat Tamid: Text nach einer Vatikan-Handschrift nebst Variae Lectiones aus 12 Talmud*, (Upsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B., 1936)

בר-כוכבא, חג פורים ב' בר-כוכבא, 'על חג הפורים ומקצת ממנהגי הסוכות בתקופת הבית השני ולאחריו', ציון סב (תשנ"ז), עמ' 387-407

ברושי, מגילת המקדש M. Broshi, 'The Gigantic Dimensions of the Visionary Temple in the Temple Scroll", *BAR* 13 (1987)

ברושי, אדריכלות מ' ברושי, אדריכלות ובניין ערים במגילות הגנוזות, ארץ ישראל כג (תשנ"ב), עמ' 286-292

ברויאר, טכס	י' ברויאר, "פעל' ובינוני בתיאורי טכס במשנה', תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 299-326
ברויאר, מסורות	D. I. Brewer, *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament: Vol. I: Prayer and Agriculture*, Cabridge 2004
ברוך ועמר, בית הכסא	א' ברוך וז' עמר, בית הכסא (Latrina) בארץ-ישראל בתקופה הרומית ביזאנטית, עמ' 27 – 50
ברונזניק, הסמנטיקה	נ' מ' ברונזניק, 'הסמנטיקה של השורש חלש להסתעפויותיו', לשוננו מא (תשל"ז), עמ' 163 – 175.
ברונזניק, אז באין כול	נ"מ ברונזניק, 'יוסף יהלום, אז באין כול: סדר העבודה הארץ ישראלי הקדום ליום הכיפורים', לשוננו סב (התשנ"ט), עמ' 145-158
ברושי, פולמוס	M. Broshi, 'Anti-Qumranic Polemics in the Talmud', *The Madrid Qumran Congress* (ed. Trebolle Barrera and Vegas Montaner) 1991 , vol. 2, pp. 589-600
ברזלי, מגילת המקדש	י' ברזלי, 'אופייה המקורי ועריכתה המשנית של תורת המלך במגילת המקדש', תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 59-84.
ברמר, ריטואל	J. Bremmer, 'Ritual', S. I. Johnston (ed.), *Ancient Religions,* Cambridge, Massachusetts, and London, England 2007, pp. 32-45
ברנדס, כללי פסיקה	י' ברנדס, ראשיתם של כללי הפסיקה: משמעותם הווצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתייחסים לתנאים וספרותם, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשס"ב
ברנדט, תוכן וצורה	J. R. Brandt, 'Content and Form', J. R. Brandt & J. W. Iddeng (eds.), *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice*, Oxford University Press, 2012
ברנטון, ספטואגניטה	L.C.L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, London 1851

ברקוביץ, עונש מוות B. Berkowitz, *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*, (Oxford: Oxford University Press 2006)

ברתלו, התייחסויות למקרא K. Berthelot, References to Biblical Texts in the Aramaic Texts from Qumran, Aramaica Qumranica (Proceeding of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 2008), in: STDJ (Studies on the Text of the Desert of Judah) vol. 94 (2010), pp. 200.

גודבלאט, אגריפס D. Goodblatt, 'Agrippa I and Palestinian Judaism in the first century', *Jewish History* 2 (1987), pp7-33

גודבלאט, שלטון D. Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, Tubingen: Mohr Siebeck, 1994

גודבלאט, הוראה D. M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975

גודלי, הרודוטוס A. D. Godley, *Herodotus with an English translation*, Harvard University Press (first printed 1920) Great Britain, 1981

גודמן, מקדש M. Goodman, 'The Temple in First Century CE Judaism', J. Day (ed.), *Temple and Worship in biblical Israel*, London 2005, pp. 459-468

גוטמן, הספרות י' גוטמן, הספרות היהודית-ההלניסטית, א-ב, ירושלים, תשכ"ג

גוטמן, ביכורים י' גוטמן, 'פרשת הביכורים', בתוך מ' הרן (עורך), ספר היובל ליחזקאל קויפמן, ירושלים תשכ"א, עמ' מג-נד

גולדברג, תוספתא תמיד א' גולדברג, תוספתא למסכת תמיד: מחקר בבעית היחס בין המשנה והתוספתא, ע"צ מלמד (עורך) ספר זכרון לבנימין דה פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 18-42

גולדברג, שבת א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו

גולדברג, כיצד א' גולדברג, 'לטיב ניב לשון המשנה: 'כיצד כמילת הגבלה', לשוננו מא (תשל"ז), עמ' 6-20

גולדברג, ספר הלכה A. Goldberg, 'The Mishnah: A Study Book of Halakha', S. Safrai (ed.), *The Literature of the sages*, Part I, CRINT III, (Assen: Van Gorcum, 1987)

גולדברג, המשנה A. Goldberg, 'The Iron Pillar: Mishnah, Redaction, Form and Intent' (Book Review), *Dine Israel* XVI, 1991-2, pp. 83-90

גולדברג, צורה ועריכה א' גולדברג, צורה ועריכה בספרות חז"ל: מחקרים ספרותיים במשנה, תוספתא, מדרשי הלכה, מדרשי אגדה ותלמוד, ירושלים תשע"ב

גולדשטיין, מקבים J. A. Goldstein, *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, Doubleday, New-York (1976)

גולדשטיין, אלכסנדר J. A. Goldstein, 'Alexander and the Jews', *Amrican Academy for Jewish Research* 59 (1993), pp. 59-103

גולדשטיין, מחקרים נ' גולדשטיין, מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה בירושלים תשל"ז

גולדשטיין, עבודת הקורבנות נ' גולדשטיין, 'עבודת הקרבנות בהגות חז"ל שלאחר חורבן בית המקדש', דעת 8 (תשמ"ב), עמ' 29-51

ג'ונסטון, דברי הימים W. Johnstone, *1 and 2 Chronicles*, Vol 1-2, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 254, Sheffield 1997

גונקל, אגדות בראשית ה' גונקל, אגדות בראשית: מבוא לספר בראשית, [ש' אחיטוב (עורך) 'ספרות המקרא', כרך טז], ירושלים תשס"ח

גייגר, פולחן השליטים י' גייגר, 'פולחן השליטים בארץ ישראל הרומית', קתדרה 111 (תשס"ד), עמ' 5-14

גייזובסקי, אדונטוס C. Gizewski, 'Adventus', *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the ancient world*, Vol I, brill, Leiden-Boston 2002, pp 161.

גילת, ר' אליעזר י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומו בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח

גינצבורג, תמיד ל' גינצבורג, 'מסכת תמיד המסכת העתיקה ביותר של המשנה', ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה, תל-אביב תשי"ד, עמ' 41 - 65

ג'ייקובסון, לשון R. Jacobson, *Linguistics and Poetics, Style in Language*, (T.A. Sebeok [ed.]) Cambridge, Mass, 1960

גלוסקא, יומא י' גלוסקא, 'לשונה של מסכת "יומא"', א' חזן וז' לבנת (עורכים), לשון חכמים והתחומים הנושקים לה: מבחר מאמרים לכבוד שמעון שרביט, ירושלים תש"ע, עמ' 123-150

גלוסקא, העברית י' גלוסקא העברית והארמית במגע בתקופת התנאים, תל אביב 1999.

גלזנר, יומא ותמיד י' גלזנר, 'לשימושה של משנת יומא במשניות תמיד', נטועים יט (תשע"ד), עמ' 91-106

גליקליך, הרקע האנתרופולוגי א' גליקליך, הרקע האנתרופולוגי-היסטורי להתהוותה של כת מדבר יהודה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2000

גליקליך, הדרך לקומראן א' גליקליך, הדרך לקומראן: הכוהנים ופולחן הקורבנות מן המקרא עד המגילות הגנוזות, תל אביב 2006

גפני, ירושלים י' גפני, 'ירושלים בספרות חז"ל', י' צפריר וש' ספראי (עורכים), ספר ירושלים התקופה הרומית והביזאנטית 70- 638, ירושלים תשנ"ט, עמ' 35-115

גפני, יהודי בבל י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א

גפני, משנה ח' גפני, לפשוטה של משנה – עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, תל אביב תשע"א

גריי, קרבן G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament its theory and practice*, New-York 1971

גרינפילד, לוי J. C. Greenfield, 'The Words of Levi Son of Jacob in Damascus Document IV, 15-19', *RQ* 13 (1988), pp. 319 – 322

גרינפילד וסטון, הערות J. C. Greenfield and M. E. Stone, 'Remarks on the Aramaic Testament of Levi from the Geniza', *RB* 86 (1979), pp. 214-231

גרינפילד-סטון-אשל, כתב לוי J. C. Greenfield, M.E. Stone and E. Eshel, *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, Commentary*, SVTP 19 Leiden: Brill 2004

גרינץ, פרקים י״מ גרינץ, פרקים בתולדות בית שני, ירושלים תשכ״ט

גרינץ, הדם י״מ גרינץ, ׳לא תאכלו על הדם׳, ציון לא (תשכ״ו) עמ׳ 1 – 17

גרינץ, מונחים קדומים י״מ גרינץ, מונחים קדומים ב׳תורת כהנים׳, לשוננו לט (תשל״ו), עמ׳ 163-161

גרינץ, יהודית י״מ גרינץ, ספר יהודית: תחזורת הנוסח המקורי בלווית מבוא פירושים ומפות, ירושלים תשמ״ו

גרינשטיין, אוגריתית א׳ גרינשטיין, ׳הספרות האוגריתית׳, צ׳ טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, א-ב, ירושלים תשע״א, עמ׳ 495 – 523

ג׳ריק, מקדש דוד J. Jarick, 'The Temple of David in The Book of Chronicles', J. Day (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel*, London-New York, 2005

גרסיה-מרטינז, קאנוניזציה F. García Martínez, 'Parabiblical Literature from Qumran and the canonical process', *Revue de Qumrân* 25 (2012), pp. 525-556

גרץ, דברי ימי ישראל צ׳ גרץ, דברי ימי ישראל, תרגם והוסיף הערות והארות ש״פ רבינוביץ, ורשא תרנ״א

דהוד, תהילים Mitchell Dahood, *Psalms: Introduction, Translation and notes* (I-III), AB, New-York 1966

דודי, מסורת לשון ע׳ דודי, ׳מסורת לשון המשנה במסכת ׳תמיד׳ בסידור מנהג ספרד מהמאה החמש עשרה, א׳ חזן וז׳ לבנת (עורכים), לשון חכמים והתחומים הנושקים לה – מבחר מאמרים לכבוד שמעון שרביט, רמת גן תש״ע, עמ׳ 151-168

דוויק, חג הסוכות ד׳ דוויק, ׳חג הסוכות, ארבעת המינים ופולחן דיוניסוס׳, ציון עג (תשס״ח), עמ׳ 119 - 138

דוזמן, שמות Thomas B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, The Eerdmans Critical Commentary, Michigan 2009

דורהאם, שמות J. I. Durham, *Exodus*, WBC III, 1987

די-ללה, דניאל	A. A. Di Lella, O.F.M, *The Book of Daniel*, AB, New-York 1978
די-ללה, בן סירא	P. W. Skehan & A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB, New York: Doubleday, 1987
דילמן, לקסיקון אתיופי	A. Dillmann, *Lexicon linguæ Æthiopicæ cum indice Latino*, Lipsiae 1865, pp.
דימנט, מצרים	ד' דימנט, 'מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה', מגילות א (תשס"ג), עמ' 27-59
דימנט, מקרא	ד' דימנט, 'מקרא באספקלריה: אשת איוב ואשת טובי', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יז (תשס"ז), עמ' 201-215
דימנט, כתבים כיתתים	ד' דימנט, 'בין כתבים כיתתים לכתבים לא כיתתים במגילות קומראן', ד' דימנט, כלים שלובים: מגילות מדבר יהודה וספרות ימי הבית השני: אסופת מחקרים בספרות היהודית הקדומה, ירושלים תש"ע, עמ' 54-97
דילארד, דברי הימים	R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC 15, Waco: Texas, 1987
דמסקי, בית התקיעה	א' דמסקי, 'הכתובת 'לבית התקיעה' מהר הבית', ארץ ישראל יח (תשמ"ה), עמ' 40-42
דניאלס, עיון מחודש	D. R. Daniels, 'the Creed of Deuteronomy XXVI revisited', J.A. Emerton (ed.), *Studies in the Pantateuch*, Leiden 1990, pp 231-247
דר ואחרים, אום ריחן	ש' דר, י' טפר וז' ספראי, 'אום ריחן: עיירה מתקופת המשנה', תל אביב תשמ"ו
דרוונל, לוי הארמי	H. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran: A New interpretation of the Levi Document*, Boston-Leiden 2004
דרוונל, חינוך כוהני	H. Drawnel, 'Priestly education in the Aramaic Levi Document (Vision of Levi) and Aramaic Astronomical book (4Q208-211)', *RQ* 22 (2006), pp. 547–574

דרוונל, מאפיינים ספרותיים	H. Drawnel, 'The Literary characteristics of the Vision of Levi (so-called Aramaic Levi Document)', *JAJ* 1 (2010) 303-319
דרנבורג, משא	י' דרנבורג, משא ארץ ישראל: דברי ימי הארץ מימי כרש ועד אדריאנוס על פי חכמי המשנה והתלמוד, פטרבורג תרנ"ו [יוצא לאור מחדש ירושלים, תש"ל]
האופטמן, הגדה	J. Hauptman, 'How old is the Haggadah', *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish life & Thought* 51 (2002), pp. 5-19
האלו, חיבורים	W. W. Hallo, *The Context of Scripture*, Leiden-New-York-köln 1997
הדס, אריסטיאס	M. Hadas, *Aristeas to Philocrater*, New-York, 1951
הוטמן, שמות	C. Houtman, *Exodus*: Historical Commentary on the Old Testament, Belgium, 2000
הולטגרד, קרבן העולה	A. Hultgård, 'The Burnt-Offering in Early Jewish Religion', in: T. Linders & G. Nordquist (eds.), *Gifts to the Gods: Proceeding of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala 1987, pp. 83-92
הוניג, בית כנסת	S. B. Hoenig, 'The Supposititious Temple-Synagogue', *JQR* 54 (1963) pp. 115 – 131
הוניג, רחובה של עיר	S. Hoenig, The Ancient City-Square: The Forerunner of the Synagogue, *ANRW* II, 19.1 (1979), PP. 448-476
הוניגמן, תיאור	ס' הוניגמן, 'תיאור יהודה באיגרת אריסטיאס: פס' 83-106', י' שחר ואחרים (עורך), בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה: ספר זיכרון לאריה כשר (תשע"ב), 55-74
הוספלד וזינגר, תהילים	F. L. Hossfeld & E. Zenger, *Psalm, 1-3*, Hermeneia: A critical and historical commentary on the bible, Minneapolis 2005
הופמן, המשנה	ד"צ הופמן, המשנה הראשונה ופלוגתא דתנאי, ברלין תרע"ד
הופמן, ירמיהו	י' הופמן, ירמיהו עם מבוא ופירוש, ש' אחיטוב (עורך), 'מקרא לישראל' פירוש מדעי למקרא, ירושלים, תשס"א

הורביץ, עדה	א׳ הורביץ, ׳לשימושו של המונח הכוהני ׳עדה׳ בספרות המקראית׳, תרביץ מ (תשל״א), עמ׳ 261-267
הורביץ, מונחים	א׳ הורביץ, ״אשר על הבית׳, ׳פקיד״, ׳ממנה׳ : לשימושם של שלושה מונחים טכניים מתחום השלטון והמנהל בלשון המקרא׳, לשוננו ע (תשסח) 29-37
היימנס, המלים השאולות	ש׳ היימנס, המילים השאולות מיוונית ומלטינית במשנה: לקסיקון ותורת הגה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשע״ג
היינימן, אגדות	י׳ היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים תשל״ד
הימלפרב, מקדש	M. Himmelfarb, *Between Temple and Torah, Texts and Studies in Ancient Judaism*, 151, Tubingen (eds. P. Schafer and others), Germany, 2013
הימלפרב, קורבנות	M. Himmelfarb, 'Earthly Sacrifice and Heavenly Incense: The Law of the Priesthood in Aramaic Levi and Jubilees', in: M. Himmelfarb, *Between Temple and Torah*, Texts and Studies in Ancient Judaism 151, Tubingen, Germany, 2013, pp. 61-78 (reprinted from: Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions (ed. R. S. Boustan and other) Cambridge 2004, pp. 103-122)
הימלפרב, ממלכת כוהנים	M. Himmelfarb, *A Kingdom of Priests – Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, Philadelphia 2006
הירשפלד, אמות המים	י׳ הירשפלד, ׳אמות המים בעולם היווני רומי׳, ד׳ עמית ואחרים (עורכים), אמות המים הקדומות בארץ ישראל, ירושלים 1989, עמ׳ 3-29
הלבני, מדרש	D. W. Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Lew*, Cambridge: Harvard University Press, 1986
הלברטל, אלמלא מקרא כתוב	מ׳ הלברטל, ׳אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו׳, תרביץ סח (תשנ״ט), עמ׳ 20 - 59

הלוי, דורות הראשונים	י"א הלוי, דורות הראשונים – ספר דברי הימים לבני ישראל, ברלין-וינא תרפ"ג
המר, תמיד	R. Hammer, 'What did they bless? A study of Mishnah Tamid 5.1', *JQR* LXXXI (1991), pp. 305-324
הנסטד, אומנות רומית	N. Hannestad, *Roman Art and Imperial Policy*, Aarhus University Press, 1988
הנשקה, משנה ראשונה	ד' הנשקה, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, רמת גן תשנ"ז
הנשקה, קדושת	ד' הנשקה, 'קדושת ירושלים בין חז"ל להלכה כיתתית', תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 5 – 28
הנשקה, עיון	ד' הנשקה, 'קדושת ירושלים ב'מקצת מעשי התורה': עיון חוזר', תרביץ סט (תש"ס) עמ' 145-150
הנשקה, לסדר העבודה	ד' הנשקה, לסדר העבודה ביום הכיפורים, מגדים לג (תשס"א), עמ' 13-41
הנשקה, סיומה	ד' הנשקה, 'סיומה של מגילת תענית וגלגולי ביאורו בתלמודים: על קבלת תענית, תפילת תענית והיחס ביניהם', בר אילן, ל-לא (תשס"ו), עמ' 119-162
הנשקה, שמחת הרגל	ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז
הנשקה, תפילת כהנים	ד' הנשקה, תפילת כהנים וברכתם במקדש: משנה ראשונה ותלמודם של תנאים אחרונים', א' עצמון וצ' שפיר (עורכים), כתבור בהרים: מחקרים בתורה שבעל פה מוגשים לפרופסור יוסף תבור, אלון שבות, תשע"ג, עמ' 51-87
הנשקה, ליל הפסח	ד' הנשקה, מה נשתנה? ליל הפסח בתלמודם של חכמים, ירושלים, תשע"ו
הר, היסטוריה	מ' ד' הר, תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל, דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ירושלים (תשל"ז) ג, עמ' 129-142

הר, ירושלים	מ״ד הר, ״ירושלים המקדש והעבודה בימי בית שני״, א׳ אופנהיימר ואחרים (עורכים) פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, עמ׳ 166 – 177
הראל, סוגיות ארץ ישראליות	י׳ הראל, סוגיות ארץ ישראליות לסדר קדשים, עבודת דוקטוטר, האוניברסיטה העברית תשע״ד
הרטלי, ויקרא	J. E. Hartley, *Leviticus 1-27*, WBC 4, Dallas 1992
הרן, תקופות	מ׳ הרן, תקופות ומוסדות במקרא, תל אביב תשל״ג
השר, המשנה	C. Hezser, 'The Mishnah and Ancient Book Production', A. A. Peck & J. Neusner (eds.), *The Mishnah in Contemporary Perspective*, Leiden: Brill, 2002, 167–92
ואנדרקאם, היובלים	J. C. Vanderkam, *The Book of Jubilees*, [Corpus Scriptorum Christianorum Orientaliuo, Vol 511], Lovanii 1989
וארצגרס, כהונה בבלית	C. Waerzeggers, 'The Babylonian Priesthood in the long sixth century BC', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 54 (2011), pp. 59–70
וויז, מגילת המקדש	M. O. Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll*, Chicago, 1990
וויט, אריסטיאס	B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, Berlin-Boston, 2015
וואט, ריטואל ורטוריקה	J. W. Watts, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*, Cambridge University Press 2007, pp. 1-62
וואט, ויקרא	J. Watts, 'Ritual rhetoric in the Pentateuch: the case of Leviticus 1-16', *T. Römer (ed.), The Books of Leviticus and Numbers*, Leuven 2008, 305-318
וויברס, הטקסט היווני	J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Leviticus*, Atlanta 1997, pp. 227
ווילדברגר, ישעיהו	H. Wildberger, *Isaiah 28-39* ,A Continental Commentary 13, Minneapolis 2002

וויליאמסון, משמרות	H. G. M. Williamson, 'The Origins of the Twenty-Four Priestly Courses: A Study of 1 Chronicles 23-27', *VTS* 30 (1979), pp. 251-268
ווייס, התהוות	א' ווייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו-יורק, תש"ג
ווייס, משפט	א"ה וייס, משפט לשון המשנה, וינה תרכ"ז
וויס, לחקר הספרותי	א' ווייס, 'לחקר הספרותי של המשנה' הנ"ל, על המשנה (אוסף מאמרים), תל אביב תשכ"ט, עמ' 26-58
ווייס, סדר המשנה	מ' וויס, סדר המשנה במסכת פאה ויחסה לתוספתא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ח
ווייס, פרקי משנה	מ' ווייס, פרקי משנה בעלי אופי תוספתאי, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות יא (תשנ"ג), עמ' 55 - 62
וויס, משניות	מ' וויס, 'משניות "ספורות" בראש מסכת', סידרא א (תשמ"ה), עמ' 33-44
וייס, מקראות	מ' וייס, מקראות ככוונתם: לקט מאמרים, ירושלים תשמ"ח
וייס ונצר, הבטחה וגאולה	ז' וייס וא' נצר, הבטחה וגאולה: פסיפס בית הכנסת מציפורי, ירושלים 1996
ולהויזן, אקדמות	י' ולהויזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, (תרגום: י' יברכיהו), תל אביב תרצ"ח
ולפיש, מגמות	א' ולפיש, 'מגמות רעיוניות בתיאור המקדש ועבודתו במסכת תמיד ובמסכת מידות', מחקרי יהודה ושומרון ז (תשנ"ז), עמ' 79 – 93
ולפיש, שיטת העריכה	א' ולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, עבודת דוקטור, ירושלים 2001
וסטרמן, בראשית	C. Westermann, *Genesis 12-36 A Commentary*, Minneapolis 1985, pp. 459
וייט וטוב, מקרא משוכתב	E. Tov and S. White, *Reworked Pentateuch*, DJD XII (Qumran Cave 4 VIII), Oxford 1994, pp 187-353
וילנאי, אריאל	ז' וילנאי, אריאל: אנציקלופדיה לידיעת ארץ ישראל כרך ה, תל אביב תשל"ח

ויינברג, ירושלים	י' ויינברג, 'ירושלים בתקופה הפרסית', ע' מזר ואחרים (עורכים) ספר ירושלים: תקופת המקרא, ירושלים תש"ס, עמ' 307-327
וינברג, הקרבן	צ' וינברג, הקרבן בישראל על פי המקרא והמנהגים של העמים השכנים, החברה לחקר המקרא בישראל ירושלים תשמ"ז
וינפלד, המעשר במקרא	מ' וינפלד, 'המעשר במקרא: רקעו הממלכתי והפולחני', באר שבע א (תשל"ג), עמ' 122-131
וינפלד, הוראות	מ' וינפלד, 'הוראות למבקרי המקדש במקרא ובמצרים הקדומה', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 5-15
וינפלד, חיתים	M. Weinfeld, 'Traces of Hittite Cult, in Shiloh, Bethel and in Jerusalem', B. Janowski, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien*, Nordsyrien und dem Alten Testament, Orbis bibliclus et orientalis 129 (Freiburg/Schweiz; Güttingen: 1993, pp. 455 – 471
ורמן ושמש, לגלות	כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א
ורמן, מועדי הכפרה	כ' ורמן, 'על מועדי הכפרה במגילת המקדש', מגילות ד (תשס"ו), עמ' 89-119
ורמן, מועדי הביכורים	כ' ורמן, 'מועדי הביכורים במגילת המקדש', ד' סיון ואחרים (עורכים), צפנת פענח: מחקרי לשון מוגשים לאלישע קימרון, באר שבע, תשס"ט, עמ' 177-198
ורמן, קרבן העצים	C. Werman, 'The Wood-Offering: The Convolution of a Halakah in Qumran and Rabbinic Law', E. G. Chazon, B. Halpern-Amaru (eds.) *New Perspectives on Old Texts: proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11January, 2005, Leiden ; Boston : Brill* (2010), pp. 151-181

ורמן, לוי C. Werman, 'Levi and Levites in the second Temple Period', *DSD* 4 (1997), pp. 211- 225

ורמן, כיסוי הדם כ' ורמן, 'דין כיסוי דם ואכילתו בהלכה הכוהנית ובהלכת חכמים', תרביץ סג (תשנ"ד) עמ' 173 – 183

ורמן, דור המבול כ' ורמן, עיצוב מאורעות דור המבול בספר היובלים, תרביץ סד, חוברת ב (תשנ"ה), עמ' 183 – 202.

ורמן, נארטיב C. Werman, 'Narrative in the Service of HalaKha: Abraham, prince Mastema, and the Paschal Offering in Jubilees, K-P. Adam, F. Avemarie and N. Wazana (eds.), *Law and Narrative in the Bible and Neighboring Ancient Cultures*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, pp. 225-242:

זהר, קרבן חטאת נ' זהר, קרבן החטאת במשנת התנאים, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית ירושלים, 1988

זהר, הלכות קדומות נ' זהר, 'הלכות קדומות בפי רבי יהודה עדות לתמורה בתפיסת 'הדם הוא הנפש'', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 525-530

זהר, עקיבא נ' זהר, 'אמר רבי עקיבא: עיון לדוגמה במשמעות שילובו של קובץ 'זר' בעריכת המשנה', תרביץ ע/ג-ד(תשס"א), עמ' 353-366

זהר, מקרא נ' זהר, 'מקרא, משנה ומחשבה: עריכה ומשמעות בראש מסכת נזיקין', א' ארליך ואחרים (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין, באר שבע (תשס"ח), עמ' 183-195

זהר, בסוד נ' זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ז

זהר, סדר העבודה צ' זוהר, 'ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים: תפילת סדר העבודה של יום הכיפורים: תוכן תפקוד ומשמעות, AJS Review 14 (1989) [חלק עברי], עמ' 1-28

זוסמן, כתבי יד	י' זוסמן, כתבי יד ומסורות-נוסח של המשנה, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ז (תשל"ז), כרך ג (מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש), עמ' 215 – 250
זוסמן, חקר תולדות ההלכה	י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת מקצת מעשי התורה', תרביץ נט (תשנ"ט), עמ' 11-76.
זוסמן, תורה שבעל פה	י' זוסמן, "תורה שבעל פה': פשוטה כמשמעה', מחקרי תלמוד ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 209-385
זוסמן, פירוש הראב"ד	י' זוסמן, פירוש הראב"ד למס' שקלים? חידה ביבליוגרפית: בעיה היסטורית, ע' פליישר ואחרים (עורכים), 'מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי', ירושלים תשס"א, עמ' 131-170
זינגר, החתים	א' זינגר, החתים ותרבותם, ירושלים תשס"ט
זיסו, היישוב	ב' זיסו, הישוב הכפרי בהרי ושפלת יהודה משלהי תקופת הבית השני עד לדיכוי מרד בר כוכבא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים (תשס"ב)
זיסו וקליין, תל א נצבה	B. Zissu & E. Klein, 'On the Use and Reuse of Rock-Cut Tombs and a Ritual Bath at Tell en-Nasbeh: New Perspectives on the Roman and Byzantine Necropoleis', J. R. Zorn (ed.), "As for me, I will dwell at Mizpah…": The Tell en-Nasbeh Excavations after 85 Years, Gorgias Press 2014, pp.199-224
זלוטניק, המשנה	D. Zlotnick, *The Iron Pillar: Mishnah*, Israel 1988
זליגמן, ירושלים	זליגמן י"א, ירושלים במחשבת היהדות ההלניסטית, יהודה וירושלים החברה לחקירות ארץ ישראל ועתיקותיה, ירושלים (תשי"ז) עמ' 192 – 208.
זק"ש, זרעים	נ' זק"ש, משנה זרעים עם שינויי נוסחאות מכתבי היד של המשנה ועם השוואות להבאות מהמשנה בחז"ל גאונים וראשונים, זרעים, כרים א-ב, ירושלים תשל"ה

זר כבוד, עזרא ונחמיה	מ' זר כבוד, עזרא ונחמיה, דעת מקרא, ירושלים, תש"מ.
זרווס, מכבים	G. T. Zervos, *1 Makkabees*, NETS, New-York, 2007
חיוטין, מגילת	מ' חיוטין, מגילת ירושלים החדשה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה-תל אביב
חכלילי, שמות וכינויים	ר' חכלילי, 'שמות וכינויים אצל יהודים בתקופת הבית השני', ארץ ישראל יז (תשמ"ד), עמ' 188-212
חכם, ישעיהו	ע' חכם, ספר ישעיהו, (דעת מקרא), שני כרכים, ירושלים תשמ"ד
חסידה, שיטה למסכת תמיד	ש' חסידה, שיטה למסכת תמיד לרבנו שמואל ב"ר יצחק זצלל"ה, י' בוקסבוים (עורך), ספר הזכרון לכבודו ולזכרו של הגאון הגדול בעל ה'משנת יעבץ' מרן רבי יעקב בצלאל ז'ולטי זצ"ל, ירושלים תשמ"ז, עמ' קפו - רה
טור-סיני, הלשון והספר	נ"ה טור-סיני, הלשון והספר, ירושלים תש"ד
טיגאי, דברים	J. H. Tigay, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy*, edited by Nahum Sarna et. Al., Philadelphia, 1989-1996
טיגאי, דברים טז-לד	י' ח' טיגאי, דברים עם מבוא ופירוש כרך שני טז, יח – לד, יב, ש' אחיטוב (עורך), מקרא לישראל: פירוש מדעי למקרא, ירושלים תשע"ו
טיטר, דת וריטואל	E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge University 2011
טלמון, חשבון	ש' טלמון, 'חשבון הלוח של כת מדבר יהודה', י' ידין וח' רבין (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות – ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק, ירושלים תשכ"א, עמ' 77-107
טלשיר, אחות	דוד טלשיר, 'אחות בלשון רבים ועדות בלשון יחיד בעברית העתיקה', מ' בר אשר ומ' פלורנטין (עורכים), מחקרים בשומרונות בעברית ובארמית, ירושלים תשס"ה, עמ' 159 – 177
טלשיר, מגילות	צ' טלשיר, 'המגילות המקראיות ממדבר יהודה', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, כרך א, עמ' 109-143

טפלר, בית המקדש י׳ טפלר, ׳אל תתנו למינים לרדות׳: בית המקדש בפולמוס היהודי-נוצרי בימי התנאים, מועד יח (תשס״ח), עמ׳ 55-70

טרופר, אדמינסטרציה D. Tropper, *The internal administration of the second temple at Jerusalem*, Dissertation, Yeshiva University, New-York 1970

טרופר, כחומר ע׳ טרופר, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז״ל, ירושלים תשע״א

טרופר, שמעון הצדיק A. Tropper, *Simeon the Righteous in Rabbinic Literature*, Leiden-Boston, 2013

טרופר, לכתוב מחדש A. Tropper, *Rewriting Ancient Jewish History: The History of the Jews in Roman Times and the New Historical Method,* London-New-York: Routledge 2016

טרודינגר, תהילים P. L. Trudinger, *The Psalms of the Tamid service: A liturgical text from the second temple*, (Leiden-Boston: Brill, 2004)

טריפון, אגריפס ד׳ טריפון, ׳קטע ממשנה כעדות למעמדו של המלך אגריפס השני׳, קתדרה 53 (תש״ן), עמ׳ 27 – 48

טריפון, משמרות הכוהנים ד׳ טריפון, ׳האם עברו משמרות הכוהנים מיהודה לגליל אחרי מרד בר כוכבא?׳, תרביץ נט (תש״ן), עמ׳ 77-93

יאסן, חוק A. P. Jassen, *Scripture and Law in the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 2014

ידין, מלחמת י׳ ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955

ידין, מגילת י׳ ידין, מגילת המקדש, שלשה כרכים, ירושלים תשל״ז

ידין, התנגדות A. Yadin, 'Resistance to Midrash? Midrash and Halakha in Halakhic Midrashim', C. Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden 2006, pp. 35-58

יהלום, באין כול י׳ יהלום, אז באין כול-סדר העבודה הארץ ישראלי הקדום ליום הכיפורים, ירושלים תשנ״ז

יובל, פסח י״י יובל, ׳הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית׳, תרביץ סה (תשנ״ו), עמ׳ 5-28

יחיאלי, פיס ח׳ יחיאלי, הפיס, מעלין בקודש י (תשס״ה), עמ׳ 109-119

יחיאלי, אינטרטקסטואליות ח׳ יחיאלי, רמיזות אינטרטקסטואליות בחלקיה ההלכתיים של המשנה: (ברכות, ראש השנה ותענית), עבודת גמר, אוניברסיטת בר אילן תשס״ט

יפה, תקנה M. S. Jaffee, 'The Taqqanah in Tannaitic Literature: Jurisprudence and the Construction of Rabbinic Memory', JJS 41 (1990), pp. 204-225

יפה, כתיבה M. S. Jaffee, 'Writing and Rabbinic Oral Tradition: on Mishnaic Narrative, List and Mnemonics', *JJTP* 4 (1994), pp. 123-146

יפת, אמונות ש׳ יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים תשל״ז

יפת, דברי הימים S. Japhet, *I & II Chronicles*, (old testament library), London 1993

ירמיאס, ירושלים J. Jeremias, *Jerusalem in the time of Jesus*, SCM press, London 1969

ירקס, קורבנות R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religion and Early Judaism*, New-York 1952

כהן, ריטואל N. S. Cohn, *The Ritual Narative in the Mishnah: The invention of the Rabbinic past in the representation of temple ritual*, Dissertation, University of Pennsylvania 2008

כהן, זכרונות N.S. Cohn, *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis*, Philadelphia, 2013

כהן, אלכסנדר S. J. D. Cohen, 'Alexander the Great and Jaddus the High Priest according to Josephus', *AJS review* 7 (1982), pp 41-69

כהן, משנה S. J. D. Cohen, 'Jacob Neusner, Mishnah and Counter-Rabbinics', *Conservative Judaism*, 37 (1983), pp. 48-63

כהן, מסורות חוק S. J. D. Cohen, 'The Judaean Legal Tradition and the Halakha of the Mishna, C. E. Fonrobert & M. S. Jaffe (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp. 121-143

כהן, הערות ד' כהן, הערות על הלכות עבודת יום הכיפורים, מעלין בקודש יח (תשס"ט), עמ' 163-166

כהן, זוג או פרד ש' כהן, זוג או פרד, נטועים ז (תש"ס), עמ' 95-97

כהן, הסדיר נ' כהן, שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות, תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 547-555

כהנא, מובאות מ' כהנא, 'מובאות מהמכילתא לדברים פרשת עקב והאזינו', תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 19-59

כהנא, 'שיקור' ו'שינוי' מ' כהנא, 'שיקור' ו'שינוי', 'עיון בפרשנות הפרשנות ובההדרת המקורות', לשוננו נה (תשנ"א), עמ' 77-88

כהנא, מדרשים M. Kahana, 'The Halakhic Midrashim', in S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, II, Assen 2006, 3-10

כהנא, עיונים מ' כהנא, 'עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה', תרביץ עג תשס"ד, עמ' 51-81

כהנא, הדרשות מ' כהנא, 'הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 17-76

כהנא, הכוהנים ט' כהנא, 'הכוהנים למשמרותיהם ולמקומות התיישבותם', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 9-29

כהנא, מסכת בכורים ק' כהנא, מסכת בכורים חקר ועיון, ירושלים תשמ"ט

כנעני, אוצר י' כנעני, אוצר הלשון העברית לתקופתותיה השונות, ירושלים תשל"ב

כסלו, מתנות א' כסלו, מתנות ראשית מן הצומח במקור הכוהני, עבודת גמר, ירושלים 1999

כץ, הסיפורים מ׳ כ״ץ, הסיפורים על מינוי הלל בספרות התלמודית אגדת ייסוד של עולם החכמים, סידרא כ״ו (תשע״א), עמ׳ 81 – 117

כריסטנסן, דברים D. L. Christensen, *Deuteronomy,* 1-2, World Biblical Commentary, Nashville 2002

כשר, ירושלים א׳ כשר, ׳ירושלים כמטרופולויס בתודעתו הלאומית של פילון׳, קתדרה 11 (תשל״ט) עמ׳ 45 – 56

כשר, הכתבים ההיסטוריים א׳ כשר, הכתבים ההיסטוריים (נגד פלאקוס, המשלחת לגאיוס), ס׳ ד׳ נטף (עורכת), פילון האלכסנדרוני – כתבים, כרך א, ירושלים 1986

כשר, יחזקאל ר׳ כשר, ׳מקרא לישראל׳, יחזקאל, א-ב, ירושלים, תשס״ד

להמן, בן סירא M. R. Lehmann, 'Ben Sira and the Qumran Literature', *RQ* 9 (1961) 102-116

לוי, קטעים י׳ לוי, ׳קטעים ממשנת אבא שאול׳ א״ז רבינוביץ (עורך) מסילות לתורת התנאים, תל אביב (תרפ״ח) עמ׳ 92 -133

לויכטר, ויקרא 1-16 L. Mark, 'The Politics of Ritual Rhetoric: a proposed sociopolitical context for the redaction of Leviticus 1-16', *Vetus Testamentum* 60 (2010), pp. 345-365

לוין, בית המקדש י״ל לוין, ׳בית המקדש בירושלים: תיאורי יוסף בן מתתיהו ומקורות אחרים׳, קתדרא 77 (תשנ״ו), עמ׳ 3-16

לוין, יהדות י״ל לוין, יהדות ויוונות עימות או מיזוג, ירושלים תש״ס

לוין, טקסטים תיאוריים B. A. Levin, 'The Descriptive Tabernacle text of the Pentateuch', *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965), 307-318

לוין, אור B. A. Levine, 'Offerings to the Temple Gates at Ur', *HUCA 38 (1967), pp. 17-58*

לוין, לפני ה׳ B. A. Levine, *In the presence of the Lord, A Study of cult and some cultic terms in ancient Israel,* [J. Neusner (ed.) Studies in Judaism in Late Antiquity 5], Leiden 1974

לוין, מגילת המקדש B. A. Levin, 'The Temple Scroll: Aspects of its Historical Provenance and Literary Character', *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 232 (1978), pp. 14-17

לוין, ויקרא B. A. Levine, the JPS Torah Commentary: Leviticus, Philadelphia - New-York – Jerusalem, 1989

לוין במדבר B.A. Levine, *Numbers 1-20,* AB 4, Doubleday, New-York 1993.

לוין, שמות הקרבנות ב"א לוין, 'לחקר הפולחן המקראי: שמות הקרבנות לסוגיהם', ארץ ישראל לב, עמ' 108-114

לוין, תהילים H. J. Levine, *Sing unto God a new sing: A contemporary reading of the Psalm*, Indiana university press 1995

לוין, תעניות ד' לוין, תעניות הציבור ודרשות החכמים: הלכה ומעשה בתקופת התלמוד, תל אביב תשס"א

לוינסון, הסיפור י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה

לוינסון, מבוא י' לוינסון, 'מן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון כקטגוריה תרבותית', י' לוינסון ואחרים (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, ירושלים (תשס"ז), עמ' 1-35

לוינסון, אתלט האמונה י' לוינסון, 'אתלט האמונה: עלילות דמים ועלילות מדומות', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 61 – 86

לוריא, ערי כהנים ב"צ לוריא, 'ערי הכהנים בימי בית שני', HUCA 44 (1973), עמ' א-יח

לונדבום, ירמיה J. R. Lundbom, *Jermiah: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (Anchor Bible), New York, 2004

לורברבוים, צלם אלוהים י' לורברבוים, צלם אלהים, ירושלים תשס"ד

לזר, מעיל אהרן א' לעזער, מעיל אהרן על מסכת מעילה, ירושלים תשס"ד

ליבנר, היסטוריה יישובית ע' ליבנר, ההיסטוריה היישובית של הגליל המזרחי בתקופה ההלניסטית, הרומית והביזנטית לאור ממצאי סקר ארכיאולוגי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד

ליברמן, ספרי זוטא ש׳ ליברמן, ספרי זוטא: תלמודה של קיסרין, ניו-יורק תשכ״ח

ליברמן, יוונית ש׳ ליברמן, יוונית ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ״ג

ליברמן, תוספתא כפשוטה ש׳ ליברמן, תוספתא כפשוטה, א-י; זרעים – בבא בתרא, ניו יורק, תשט״ו- תשמ״ח

ליברמן, טרגדיה או קומדיה S. Lieberman, 'A Tragedy or a Comedy?', *Journal of the American Oriental Society* 104.2, pp. 315-319

לידל-סקוט, מילון H. G. Liddell & R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford 1968

ליוור, פרשת מחצית השקל י׳ ליוור, ׳פרשת מחצית השקל׳, מ׳ הרן (עורך), ספר היובל ליחזקאל קויפמן, ירושלים תשכ״א, עמ׳ נד-סח

ליוור, מחצית השקל י׳ ליוור, ׳מחצית השקל במגילות מדבר יהודה׳, תרביץ לא (תשכ״ב), עמ׳ 18-23

ליוור, פרקים י׳ ליוור, פרקים בתולדות הכהונה והלוויה, ירושלים תשמ״ז

ליונשטאם, חג ש׳ א׳ ליונשטאם, ׳חג׳, א״מ, ג, טורים 21-24

ליכט, כרם י׳ ליכט, כרם, א״מ ד, טורים, 318-322

ליכט, שבועות י׳ ליכט, שבועות, א״מ ז, טורים 492-494

ליכט, עמר י׳ ליכט, עמר, א״מ ו, טורים 300 - 302

ליכט, מועדי י׳ ליכט, מועדי ישראל, ירושלים תשמ״ח

ליכט, מגילת הסרכים י׳ ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ״ה

ליכט, במדבר י׳ ליכט, פירוש על ספר במדבר, א-ג, ירושלים תשמ״ה – תשנ״ה

ליכט, משמרות J. Licht, 'Mishmarot and Ma'amadot', *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 12, Jerusalem 1974, pp. 89-92

ליכטנברגר, כפרה H. Lichtenberger, 'Atonement and sacrifice in the Qumran community', W.S Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, II, Chico, California 1980

ליפשיץ, מונחי ב׳ ליפשיץ, משפט ופעולה: מונחי חיוב וקניין במשפט העברי, ירושלים תשס״ב

ליפשיץ, מדרש ב' ליפשיץ, מדרש שמואל, ירושלים תשס"ט

ליפשיץ, חורבן ע' ליפשיץ, ירושלים בין חורבן להתחדשות: יהודה תחת שלטון בבל, ירושלים תשס"ד

לסלו, געז W. Leslau, *Concise dictionary of Ge'ez: (classical Ethiopic)*, 1989

לפינסקי, עולה E. Lipinski, 'Burnt Offering of Head, Peder, and Kidneys', C. Cohen (ed.), *Birkat Shalom Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, pp. 59-68

מאיר, הסיפור ע' מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב 1987

מאיר, רציפות העריכה ע' מאיר, 'רציפות העריכה כעיצוב השקפת עולם', צ' גרונר ומ' הירשמן (עורכים), מחשבת חז"ל: דברי הכנס הראשון, חיפה תש"ן, עמ' 85-100

מאיר, סוגיות ע' מאיר, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל אביב 1993

מאיר, משיבים ע' מאיר, משיבים או שואלים: להתפתחות הרטוריקה של המחלוקת בספרות חז"ל בארץ ישראל, דפים למחקר בספרות 8 (1991-1992), עמ' 159-187

מאלי, הלילה במקדש ה' מאלי, הלילה במקדש, עבודת גמר, בר אילן תשע"ב

מאלי, אור ש' מאלי, אור מעבר להרי החושך: סיפורי אלכסנדר מוקדון בספרות חז"ל, עבודת גמר, ירושלים תשס"ט

מאיירס, דברי הימים J. M. Myers, *II Chronicles*, ABi, New-York 1965

מאיירס, עזרא-נחמיה J. M. Myers, Ezra-Nehemiah, AB, New-York, 1965

מומיליאנו, תרבות A. Momigliano, 'Greek Culture and the Jews', M. I. Finley (ed.) *The Legacy of Greece: A New Appraisel*, oxford 1981, pp. 344-345

מגן, שערי — י' מגן, 'על שערי הר הבית בכתבי יוסף בן מתתיהו ובמסכת מידות', קתדרא 14 (תש"מ) עמ' 41-54

מגן ודדון, נבי-סמואל — י' מגן ומ' דדון, 'נבי-סמואל (שמואל הנביא – הר השמחה)', קדמוניות 118 (תש"ס), עמ' 62 - 77

מונטסקיה, על רוח החוקים — מונטסקיה, על רוח החוקים (תרגם: עידו בסוק), ירושלים תשנ"ח

מוסקוביץ, טרמינולוגיה — ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי, ירושלים תשס"ט

מופס, יהדות ותרבויות אחרות — Y. Muffs, 'Christianity', Judaism and other Greco-Roman Cults II, Leiden 1975 pp 1- 36

מופס, אישיותו — י' מופס, אישיותו של אלוהים: תיאולוגיה מקראית אמונה אנושית ודמות האל, ירושלים 2006

מור, טוביה — C. A. Moore, *Tobit: a new translation with introduction and commentary*, AB, New York: Doubleday 1996

מור, בר כוכבא — מ' מור, מרד בר כוכבא: עוצמתו והיקפו, ירושלים תשנ"ב

מור, הלכות — ש' מור, 'הלכות קרבן פסח או סיפור יציאת מצרים? שתי מסורות לעיצובו של ליל חג הפסח לאחר חורבן הבית השני', ציון סח (תשס"ג), עמ' 297 -311

מור, אנתולוגיה — J. C. De Moore, An Anthology of religious texts from Ugarit (RTTS 16), 1987

מוראוקה, דקדוק ארמית מצרית — T. Muraoka and B. Porten, *A Grammar of Egyptian Aramaic*, Leiden-New-York-Köln, 1998, pp. 190

מורגנשטרן, ביקורת — Morgenstern, Matthew, 'Review of R. A. Kugler, From Patriarch to Priest', *JSS* 44 (1999), pp. 135-137

מורשת, לקסיקון — מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון חכמים, רמת גן תשמ"א

מזרחי, מגילת המזמורים — נ' מזרחי, 'רשימת 'חיבורי דוד' שבמגילת המזמורים מקומראן כז וזיקותיה לתיאורי דוד ושלמה בספר מלכים ובספר דברי הימים', מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 157-196

מילגרום, הערות	י׳ מילגרום, ׳הערות על מגילת המקדש׳, בית מקרא כג (תשל״ח), עמ׳ 494-508
מילגרום, טרמינולוגיה	J. Milgrom, Studies in Levitical Terminology, I, Berkeley-Los Angeles-London 1970
מילגרום, במדבר	J. Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers*, Philadelphia and New-York, 1990
מילגרום, ויקרא 1-16	J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, United State 1991
מילגרום, ספר	י׳ מילגרום, ויקרא: ספר הפולחן והמוסר, ירושלים תשע״ד
מילדר, בן-סירא	O. Mulder, 'Simon the High Priest in Sirach 50', Leiden-Boston 2003
מינץ, חורבן	א׳ מינץ, חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים, (תרגום מאנגלית: י׳ קומם), ירושלים תשס״ג
מירסקי, יוסי בן יוסי	א׳ מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשנ״א
מישור, מערכת הזמנים	מ׳ מישור, מערכת הזמנים בלשון התנאים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ״ג
מישור, לשון	מ׳ מישור, מייחודי הלשון של התעודות מזמן המרד הגדול, לשוננו סג (תש״ס-תשס״א), עמ׳ 327-332
מלאכי, סלה	צ׳ מלאכי, ׳לפירוש המילה ׳סלה׳ בתנ״ך, בית מקרא יא (תשכ״ו), עמ׳ 104 – 110
מלאכי, העבודה	צ׳ מלאכי, ה׳עבודה׳ ליום הכיפורים: אופיה תולדותיה והתפתחותה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשל״ד
מלאכי, סדר עבודת	צ׳ מלאכי, ׳סדר עבודת יום הכיפורים: מקורותיו ותולדותיו של הסוג הפיוט׳, צ׳ מלאכי, בנועם שיח – פרקים מתולדות ספרותנו, ישראל תשמ״ג, עמ׳ 76-104
מלמד, המעשה	ע״צ מלמד, ׳ה׳מעשה׳ במשנה כמקור להלכה׳, סיני מו (תש״ד), עמ׳ קנב-קסו

מלמד, קובצי מעשים	ע״צ מלמד, ׳קובצי מעשים של תנאים׳, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, כרך ג, תשל״ז, עמ׳ 93-107
מלמד, מבוא	ע״צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל״ג
מלמד, היחס	ע״צ מלמד, היחס שבין מדרשי הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ״ז
מנדל, הסיפור	פ׳ מנדל, הסיפור במדרש איכה: נוסח וסגנון, עבודת גמר, אוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ״ג
מנדל, תענית	פ׳ מנדל, ״לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים׳: על המשנה האחרונה של מסכת תענית וגלגולה׳, תעודה יא (תשנ״ו), עמ׳ 147-178
מנדלס, סינקרטיזם	ד׳ מנדלס, ׳אלוהים כאחד האדם: סינקרטיזם בעולם ההלניסטי׳, בתוך מ׳ קיסטר ואחרים (עורכים), אלי קדם: הפוליתאיזם בארץ ישראל ושכנותיה מן האלף השני לפסה״נ ועד התקופה המוסלמית, ירושלים תשס״ח
מנטל, מחקרים	ח׳ ד׳ מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל אביב תשכ״ט
מקורמק, שינוי	S. MacCormack, ׳Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of ״Adventus״, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 21 (1972), pp. 721-752
מקורמק, טקסים	*S. MacCormack, Art and Ceremony in late Antiquity,* (Berkeley and Los Angeles; University of California press 1981
מקורמק, ניצחון	M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early Medieval West*, Cambridge University Press, 1985
מרטינז, 11Q2-18	F. G. Martinez and other, Qumran Cave 11 – 11Q2-18, 11Q20-31*, DJD 23*
נאה, הרגל מצווה	ש׳ נאה, ׳הרגל מצווה׳, תרביץ סה (תשנ״ו), עמ׳ 231-237

נאה, חותמות ש' נאה, 'מסורת ופרשנות במשנת ארבעה חותמות ובתלמוד שעליה, תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 5-24

נאה, ספרא ב ש' נאה, מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים (ב): פרשות, פרקים, הלכות, תרביץ סט (תש"ס), עמ' 59 - 104

נאור, פירושי מקראות מ' נאור, 'פירושי מקראות', בית מקרא כד (תשל"ט) עמ' 315-320

נאמן, מגדל נ' נאמן, 'מגדל שכם ובית אל ברית', ציון נא (תשמ"ו), עמ' 259 – 280

נגן, המשנה י' נגן, נשמת המשנה: צוהר לעולמה הפנימי של המשנה, ירושלים תשס"ז

נוה, אנשים י' נוה, 'אנשים ללא שמות', ציון נד (תשמ"ט), עמ' 1-15

נולנד, לוקאס J. Nolland, *Luke 1-9:20*, WBC (35A), Dallas Texas 1989

נוניס, שיח יצחק י' נוניס ואיס, ספר שיח יצחק על מסכת יומא, ירושלים, תש"ך

נורין, לוי הארמי S. Norin, 'The Aramaic Levi: Comparing the Qumran Fragments with the Genizh text', *Scandinaivian Journal of the Old Testament*, 27 (2013), pp.118-130

נחמן, ההלכה ד' נחמן, ההלכה בכתבי יוסף בן מתתיהו, עבודת דוקטור, בר אילן תשס"ד

ניוזנר, מפה J. Neusner, 'Map without Territory: The Mishnah's Sistem of Sacrifice and Sanctuary', *History of Religions* 19 (1979), pp 27-103

ניוזנר, קדשים J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Holy Thing: Part six: The Mishnaic Sistem of Sacrifice and Sanctuary,* Leiden, 1980

ניוזנר, תמיד J. Neusenr, 'Dating A Mishnah-Tractate: The Case of Tamid', M. Wohlgelernter (ed.), *History, Religion and Spirtual Democracy: Essays in Honor of Joseph L. Blau,* New-York: Columbia University Press 1980 pp. 97-114

ניוזנר, המשנה J. Neusner, *The Mishnah: An Intoduction,* Northavale, 1989

ניילס, התהליך הפוליטי	J. Neils, 'Political Process in the public Festival', J. Rasmus Brandt and Jon W. Iddeng (ed.), *Greek and Roman Festivals – Contant, Meaning, and Practice*, Oxford University press, 2012
נילסון, דת יוונית	M. P. Nilson, Greek Folk Religion, New-York 1961
ר' ניר	ר' ניר, 'לא זו העיר אשר על כפיים חקותיה': ירושלים השמימית בספר ברוך הסורי, ציון סה (תש"ס), עמ' 5 - 44
נעם, דף חדש	ו' נעם, 'בעקבות הדף החדש של הביאור למגילת תענית', תרביץ ע"ז (תשס"ח), עמ' 411-424
נעם, מקומראן	ו' נעם, מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים תש"ע
נעם, חז"ל	ו' נעם, 'האם הכירו חז"ל את כתבי יוסף בן מתתיהו?', תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 367-395
נצר, כיצד	א' נצר, 'כיצד נראו ותפקדו העזרות, הלשכות והשערים שהקיפו את בית המקדש השני', קדמוניות 130 (תשס"ו), עמ' 97-106
סוקולוב השפה	נ' סוקולוב, 'השפה העברית החיה ביסודה של המשנה', נ. ה. טורטשינר ואחרים (עורכים) ספר קלוזנר, עמ' 109-132, תל אביב תרצ"ז
סוקולוף, ארמית ארצישראלית	M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan, 2002
סוקולוף, ארמית בבלית	M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, Bar Ilan University, Jerusalem 2002
סוקולוף, סורית	M. Sokoloff, A Syriac Lexicon, Winona Lake Indiana – Piscataway, New Jersy 2009
סטון, כתב לוי	M. E. Stone, 'Aramaic Levi in its Context', *JSQ* 9 (2002), pp. 307-326
סטון, דמויות אידיליות	M. E. Stone, 'Ideal Figures and social context', P. D. Miller et al. (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, pp. 575-587

סיברצ׳אב, אידיאולוגיה אימפריאלית — A. M. Sivertsev, *Judaism and Imperial ideology in late antiquity*, Cambridge University press, 2011, pp. 93.

סיגל, היובלים — מ׳ סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס״ח

סימון-שושן, הלכה למעשה — M. Simon-Shoshan, *Halachah Lema'ase: Narrative and Legal Discourse in the Mishna*, Dissertation, University of Pennsylvania, 2005

סימון-שושן, סיפורים — M. Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority on the Mishnah*, Oxford University 2012

סימונס, ירושלים — J. Simons, *Jerusalem in the Old testament*, Leiden 1952

סמולווד, כוהנים — א״מ סמולווד, ׳כוהנים גדולים ומדיניות בארץ ישראל הרומית׳, א׳ כשר (עורך) ׳המרד הגדול הסיבות והנסיבות לפריצתו׳, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 231-255

סלומון, הלכות — א׳ סלומון, הלכות ירושלים במגילות קומראן, עבודת גמר, אוניברסיטת בר אילן תשנ״ח

סלומון, מגילת ירושלים — א׳ סולומון, מגילת ירושלים החדשה מקומראן: מהדורה ביקורתית ומשוחזרת, עבודת גמר, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן (תשס״ו)

סמט, יוסף הכהן — א׳ סמט, יוסף הכהן הביא בכוריו ייין ושמן ולא קבלו ממנו, מעליות כ (תשנ״ט), עמ׳ 96-102

סמית, הקנאים — מ׳ סמית, ׳הקנאים והסיקאריים מוצאם וקשריהם׳, א׳ כשר (עורך), המרד הגדול: הסיבות והנסיבות לפריצתו, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 319-337

סמית, עליה לרגל — M. S. Smith, 'The Pilgrimage pattern in Exodus', *Journal for study of the Old Testament (supplement Series)* 239, Sheffield 1997

סמית, דתות	J. Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago-London 2004
סמית, תיאוריה של הריטואל	J. Z. Smith, To take place: toward theory in ritual, the University of Chicago press. Chicago – London, 1987
סמלי, מגילת המקדש	A. Samely, 'Observations on the Structure and Literary Fabric of the Temple Scroll' R. Timothy McLay (ed.), *The Temple in Text and Tradition: A Festschrift in Honour of Robert Hayward,* London: Bloomsbury T&T Clark, 2015, pp. 233-277
סנדרסון, 4QpaleoExodm	J. E. Sanderson, *An Exodus scroll from Qumran, 4QpaleoExodus and the Samaritan tradition,* Atlanta 198.
ספר, ההנהגה הכוהנית	ח' ספר, 'ההנהגה הכוהנית ביהודה והסמכות על חוקי האבות', מ' מור ואחרים (עורכים), לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוריאל רפפורט, ירושלים תשס"ו, עמ' 183-212
ספראי, בימי הבית	ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל, א-ב, ירושלים תשנ"ד
ספראי, שלטון עצמי	S. Safrai, 'Jewish Self-government', S. Safrai and M. Stern (ed.), *The Jewish people in the First Century: Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions, 1-3, Assen : Van Gorcum 1974-1976, pp.* 377-419
ספראי, עבודת האלוהים	ש' ספראי, עבודת האלהים בבית המקדש השני, מ' אבי יונה (עורך), ספר ירושלים, ירושלים ותל אביב תשט"ז, עמ' 369-391
ספראי, הערות היסטוריות	ש' ספראי, 'הערות היסטוריות למשנת פסחים פרק עשירי', ב' אופנהיימר (עורך), המקרא ותולדות ישראל: מחקרים במקרא ובספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוור, תל אביב תשל"ב, עמ' 297-306
ספראי, העליה לרגל	ש' ספראי, 'מצות העלייה לרגל וקיומה בימי הבית השני', ציון כה (תש"ך), עמ' 67-84

ספראי, בשלהי הבית ש' ספראי, בשלהי הבית ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג

ספראי, העליה ש' ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני: מונוגרפיה היסטורית, ירושלים תשמ"ה

ספראי, ירושלים S. Safrai, 'Jerusalem and the Temple in the Tannaitic Literature of the first Generation after the Destruction of the Temple', A. Houtman et al (eds.), *Sanctity of Time and Space in tradition and Modernity*, Leiden-Boston-koln 1998, pp. 135-152

ספראי וספראי, קווים ז' ספראי וח' ספראי, 'קדושת ארץ ישראל וירושלים: קווים להתפתחותו של הרעיון', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 344-372

ספראי, הגדה ש' וז' ספראי, הגדת חז"ל – הגדה של פסח, ירושלים תשנ"ח

ספראי וספראי, פסחים ז' ספראי וש' ספראי, משנת ארץ ישראל: סדר מועד - פסחים, ירושלים תשס"ט

ספראי וספראי, שקלים ז' ספראי וש' ספראי, משנת ארץ ישראל: סדר מועד - שקלים, ירושלים תש"ע

ספראי וספראי, יומא ז' ספראי וש' ספראי, משנת ארץ ישראל: סדר מועד – יומא, ירושלים תש"ע

ספראי וספראי, ביכורים ז' ספראי וש' ספראי, משנת ארץ ישראל: סדר זרעים – עורלה ביכורים, ירושלים תשע"א

ספראי וספראי, פאה ז' ספראי וש' ספראי, משנת ארץ ישראל: סדר זרעים – מסכת פאה, ירושלים תשע"ב

ספראי וספראי, ברכות ז' ספראי וש' ספראי, משנת ארץ ישראל: סדר זרעים – ברכות, ירושלים תשע"א

ספראי, ארץ ישראל ש' ספראי, ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ד

ספראי, המבנה המינהלי	ז׳ ספראי, ׳המיבנה המינהלי בארץ יהודה בתקופה הרומית׳, א׳ רפפורט (עורך), מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ד (תשל״ח), עמ׳ 103-136
ספראי, מתי עברו	ז׳ ספראי, ׳מתי עברו הכוהנים לגליל?׳, תרביץ סב (תשנ״ג), עמ׳ 287-292
ספראי, זיכרון	ז׳ ספראי, ׳זיכרון המקדש: האמנם ולשם מה?׳, א׳ ברוך ואחרים (עורכים) חידושים בחקר ירושלים, הקובץ השישה-עשר (תשע״א), עמ׳ 303 255
עבאדי, עולי הרגל	ע׳ עבאדי, ׳דרך עולי הרגל לירושלים בימי הבית השני: מבט תרבותי-ארכיאולוגי׳, חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבותיה ט (תשע״ו), עמ׳ 178-195
עיר-שי, מתקני מים	ע׳ עיר-שי, ׳מתקני מים ואמות בספרות חז״ל מונחים וקווי איפיון׳, ד׳ עמית ואחרים (עורכים), אמות המים הקדומות בארץ ישראל: קובץ מחקרים, ירושלים 1989, עמ׳ 47-57
עמינח, תולדות מחקר	נ׳ עמינח, ׳על תולדות מחקר מקורות המשנה׳, בשדה חמ״ד כד (תשמ״א), עמ׳ 221-234
עמר, הקטורת	ז׳ עמר, ספר הקטורת, תל אביב תשס״ב
עמר, צמחי המקרא	ז׳ עמר, צמחי המקרא – בחינה מחודשת לזיהוי כל הצמחים הנזכרים בתנ״ך לאור מקורות ישראל והמחקר המדעי, ירושלים תשע״ב
פארק, שבועות	S. Park, *Pentecost and Sinai: The Festival of Weeks as a celebration of the Sinai Event*, *Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies* 342 New-York – London 2008
פארקה, חגים	H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca, N.Y.: Cornel University, press, 1977
פוגל, סדרי השיח	ש׳ פוגל, סדרי השיח בבית המדרש בספרות חז״ל בארץ ישראל – טקס, ארגון המרחב וענישה, עבודת דוקטורט, אוניברסיטת בן-גוריון, 2014
פולק, הסיפור במקרא	פ׳ פולק, הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות, ירושלים, תשנ״ד

פורטן וירדני, תעודות ארמיות	ב' פורטן וע' ירדני אוסף תעודות ארמיות ממצרים העתיקה, כרך א, ירושלים 1986, עמ' 70-68)
פורטן ולונד, תעודות ארמיות	B. Portan and J. A. Lund, Aramaic Documents from Egypt: A Key-Word-in-Context Concordance, Winona Lake, Indiana 2002, pp. 278
פורסטנברג, ביטול עבודה זרה	י' פורסטנברג, ביטול עבודה זרה : הדיאלוג של החכמים עם האלילות תחת הקיסרות הרומית, ראשית 1 (תשסט) 144-117
פורסטנברג, אכילה בטהרה	י' פורסטנברג, אכילה בטהרה בתקופת התנאים: מסכת טהרות והקשריה ההיסטוריים והתרבותיים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"א
פורסטנברג, עריכות קדומות	י' פורסטנברג, עריכות קדומות של טהרות: עיון מחודש במקורות המשנה, תרביץ פ (תשע"ג), עמ' 537-7-5
פורסטנברג, טהרה	י' פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים תשע"ו
פורת, לשון חכמים	מ' פורת, לשון חכמים לפי מסורות בבליות שבכתבי יד ישנים, ירושלים תרצ"ח
פוקס, תמיד	ע' פוקס, שני פירושים חדשים על מסכת תמיד: פירוש אשכנזי אנונימי ופירוש רבנו שמעיה, יוצאים לאור על ידי עוזיאל פוקס, קובץ על יד טו (כה), ירושלים תשס"א, עמ' 142-95
פז, סופרים	י' פז, מסופרים למלומדים: פרשנות חז"ל למקרא לאור הפרשנות ההומרית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, כסלו תשע"ה
פטריך, אמת המים	י' פטריך, אמת המים מעיטם לבית המקדש והלכה צדוקית אחת, קתדרה 17 (1980), עמ' 24-11
פיצ'מאייר, טוביה במגילות	J. A. Fitzmyer, *Tobit*, DJD 19 (1995)
פיצ'מאייר, טוביה	J. A. Fitzmyer, Tobit (Commentaries on Early Jewish Literature [CEJL], Berlin and New-York, 2003

פישלוב, איך נולד ז׳אנר	ד׳ פישלוב, ׳במקום סיכום: איך נולד ז׳אנר׳, נ׳ וסרמן (עורך), חוטים נטווים: ראשיתן של סוגות ספרותיות בתרבויות עתיקות, ירושלים תשס״ב, עמ׳ 149-157
פלג, קורבן	י׳ פלג, ׳קורבן פסח במקדש ההרודיאני ובמקדש חז״ל׳, חידושים בחקר ירושלים 16 (תשע״א) עמ׳ 205-225
פלדמן, חווית השיתוף	ג׳ פלדמן, חווית השיתוף ואישוש הסמכות, א׳ לימור וא׳ ריינר (עורכים), עליה לרגל: יהודים נוצרים מוסלמים – אסופת מאמרים, רעננה תשס״ה, עמ׳ 88-109
פלדמן, הלניזם	L. H. Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden 1996
פלוסר, תהילים	D. Flusser, 'psalms, Hymns and Prayers', M. Stone (ed.) *Jewish Writings of the second temple period*, Philadelphia 1984, pp. 351-371
פלוסר, ירושלים	ד׳ פלוסר, ׳ירושלים בספרות הבית השני׳, ד׳ פלוסר, יהדות בית שני חכמיה וספרותה, ירושלים (תשס״ב) עמ׳ 36-40
פלוסר, מקדש	ד׳ פלוסר, ׳מקדש של אחרית הימים׳, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים (תשס״ב), עמ׳ 179-184
פליישר, לקדמוניות	ע׳ פליישר, ׳לקדמוניות תפילות החובה בישראל׳, תרביץ נט (תש״ן), עמ׳ 397-441
פליקס, החלקאות	י׳ פליקס, החלקאות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים, תשכ״ג
פליקס, הבאת ביכורים	י׳ פליקס, הבאת ביכורים קודם לעצרת – הר צבועים, נטועים יא-יב, (תשס״ד), עמ׳ 55-61
פס וארנדזן, פרגמנט	H. L. Pass and J. Arendzen, 'Fragment of an Aramaic Text of the Testament of Levi', *JQR* 12 (1900), pp.651-661
פסלר, אדונטוס	M. Fassler, Adventus at Chartres: Ritual Models for Major processions, in', N. Howe (ed.), *Ceremonial Culture in pre-Modern Europe*, Notre-Dame: Indiana 2007, pp. 13-63

פראד, מסורת S. D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy,* Albany: State University of New York, 1991

פראד, חוק S. D. Fraade, *Legal Fiction: studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages*, Leiden-Boston 2011

פרגהיל, בן סירא F. Fearghail, Sir 50, 5-21: Yom Kippur or The Daily Whole Offering, Biblica 59 (1978), pp. 301-316

פרופ, שמות W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, AB, New-York, 1998

פרידהיים, המוזיקה ע' פרידהיים, 'לשאלת ההתמודדות של החברה היהודית בארץ ישראל עם המוזיקה בימי בית שני המשנה והתלמוד',קתדרה 132 (תשס"ט), עמ' 55-76

פרידהיים, מפגש ע' פרידהיים, 'כלום היה מפגש בין המונותאיזם היהודי לפוליתיאיזם בבית המקדש השני?', א' ברוך ואחרים (עורכים), חידושים בחקר ירושלים, הקובץ השישה עשר, רמת גן תשע"א, עמ' 175-189

פרידמן, מקבילות ש"י פרידמן, 'מקבילות המשנה והתוספתא', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, ג, 1, ירושלים (תשנ"ד), עמ' 15-22

פרידמן, תוספתא ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא מסכת פסח ראשון, רמת גן תשס"ג

פרידמן, הוספה ש"י פרידמן, 'אל תתמה על הוספה שנזכר בה שם אמורא', א' עמית וא' שמש (עורכים), מלאכת מחשבת – קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית, ירושלים תשע"א, עמ' 101 - 144

פרנקל, דרכי המשנה ז' פרנקל, דרכי המשנה, ברלין תרפ"ג

פרנקל, עיונים י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א

פרנקל, מקומה של ההלכה י' פרנקל, 'מקומה של ההלכה בסיפורי האגדה', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים) מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 205-217

פרנקל, דרכי האגדה י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים (1991)

פרנקל, שאלות	י' פרנקל, 'שאלות הרמנוטיות בחקר סיפור האגדה', תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 139-173
פרנקל, סיפור האגדה	י' פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, קובץ מחקרים, תל אביב 2001
פרקינס זהות רומית	J. Perkins, *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*, New York, 2009
צונץ, הדרשות	י"ל צונץ, הדרשות בישראל (תרגום: מ"א זיק), ירושלים תש"ז
צייטלין, קורות	ש"ז צייטלין, קורות בית שני, ירושלים ותל אביב תשכ"ח
צ'ארלס, ספרים חיצוניים	R. H, Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, I-II, Oxford 1913
צ'רלסוורת', מגילת המקדש	J. H. Charlesworth, 'Temple Scroll and related Documents', *DSS* 7 (2011), Tübingen
קאסוטו, שמות	מ. ד. קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשכ"ה
קדרי, מילון	מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת גן תשס"ו
קדרי, קריאות ליטורגיות	ע' קדרי, 'דברים שיש להם שיעור: על קריאות ליטורגיות כטקסי לימוד', ח' קרייסל, לימוד ודעת במחשבה יהודית (תשס"ו), עמ' 21-35
קובלמן, ההמון	א' קובלמן,'ההמון בספרות חז"ל', מדעי היהדות 36 (תשנ"ו), עמ' 111-133
קוגל, לוי הארמי	J. Kugel, 'How old is the Aramaic Levi Document', *DSD* 14 (2007), pp. 291-312
קוגלר, מסורת לוי	R. A. Kugler, *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, (SBLEJL 9) Atlanta 1996
קוגלר, קהילה	R. A. Kugler, 'Whose Scripture? Whose Community? Reflection on the Dead Sea Scrolls Then and Now, By Way of Aramaic Levi', *DSD* 15 (2008), 5-23
קודי, קרדו	A. Cody, 'Little Historical Creed" or "little Historical Anamnasis"?, *CBQ* 68 (2006), pp. 1-10

קוטשר, מלים	י' קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"ה
קוטשר, מחקרים	י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז
קויפמן, תולדות האמונה	י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני, א-ח, ירושלים-תל אביב, תשט"ו – תשכ"ט
קולואי, תמיד	M. L. Coloe, 'Behold the Lamb of God': Jhon 1:29 and the Tamid Service', L. D. Chrupcala, Rediscovering John: Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns, Milano 2013, pp. 337-350
קולינס, דניאל	J. J. Collins, *Daniel – A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1993
קוק, זאוס	A. B. Cook, *Zeus: A study in ancient religion*,1-2,Cambridge 1914
קוק, ארמית קומראנית	E. M. Cook, *Dictionary of Qumran Aramaic*, Winona Lake: Indiana 2015
קיל, דברי הימים	י' קיל, ספר דברי הימים א, (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ו
קימרון, מילון	א' קימרון, 'מילון המקרא בראי המגילות', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 297-316
קימרון, קריאה חדשה	E. Qimron, 'Further New Reading in the Temple Scroll', *IEJ* 37 (1987), pp. 31 35
קימרון, מגילת המקדש	E. Qimron, *The Temple Scroll*, Beer Sheva and Jerusalem, 1995
קימרון, הפולמוס	א' קימרון, 'הפולמוס על קדושת ירושלים בימי בית שני', מחקרי יהודה ושומרון ו (תשנ"ו) עמ' 73-79
קימרון, מדבר יהודה	א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, א-ג, ירושלים תש"ע-תשע"ה
קימרון וסטרנגל, ממ"ת	E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqsat Ma'ase Ha-Torah*, DJD X, Oxford 1994

קינדלר, נוסדה א' קינדלר, 'האם נוסדה העיר אליה קפיטולינה לפני מלחמת בר כוכבא או אחריה? שתי הוכחות נומיסמטיות', ח' אשל וב' זיסו (עורכים), חידושים בחקר מרד בר כוכבא, רמת גן תשס"א, עמ' 5- 9

קינן, תמיד ע' קינן, מהדורה ביקורתית של משנה ותלמוד בבלי מסכת תמיד על פי כתבי יד וקטעי גניזה בצירוף מבוא ופירוש קצר בענייני נוסח, עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע

קיסטר, בן סירא מ' קיסטר, 'לפירושו של ספר בן סיראי', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 303-378

קיסטר, אספקטים M. Kister, 'Some Aspects of Qumranic Halakha', J. T. Barrera & L.V. Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, II, Leiden 1992, pp. 571-588

קיסטר, עיונים מ' קיסטר, עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה, תרביץ סח(ג) (תשנ"ט), עמ' 317-373

קיסטר, בני מערבא מ' קיסטר, 'שירת בני מערבא: היבטים בעולמה של שירה עלומה', תרביץ ע"ו תשס"ז, עמ' 105-184

קיסטר, ירושלים מ' קיסטר, ירושלים והמקדש בקומראן, מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן – מבואות ומחקרים', כרך שני, ירושלים (תשס"ט), עמ' 497-529

קיסטר, 5Q13 M. Kister, '5Q13 and the "avodah": a historical survey and its significance', DSD 8 (2001), pp. 136-148

קלאוונס, טהרה J. Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford 2007

קליין, ארץ יהודה ש' קליין, ארץ יהודה – מימי העליה מבבל עד חתימת התלמוד, תל אביב תרצ"ט

קליין, חלוקת ש' קליין, חלוקת יהודה והגליל', א' צפרוני ואחרים (עורכים) ספר השנה של ארץ ישראל, שנה א, תל אביב תרפ"ג, עמ' 24-42

קליין, חלוקת (ב) ש' קליין, 'חלוקת ארץ ישראל ל"מעמדות"', א' צפרוני ואחרים (עורכים) ספר השנה של ארץ ישראל, שנה ב-ג, תל אביב תרפ"ו, עמ' 17-25

קליין, שמות וכינויים	ש' קליין, לחקר השמות והכינויים, לשוננו א (תרפ"ט), עמ' 325-350
קנאל, מניין השנים	ב' קנאל, למניין השנים בעת מרד בר-כוכבא, בר אילן א (תשכ"ג), עמ' 149-156
קנדי-הראל, יום הכיפורים	ש' קנדי-הראל, יום הכיפורים במגילות קומראן ובספרות קרובה: היבטים הלכתיים פרשניים היסטוריים ורעיוניים, עבודת דוקטורט, בר אילן, תשע"ד
קנוהל, תפילה	י' קנוהל, 'התפילה והפולחן המקדשי במקרא בקומראן ובספרות חז"ל', מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ' אפרים א' אורבך, ג, ב (תשס"ה), עמ' 740-753
קנוהל, מקדש	י' קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג
קנוהל, פולמוס	י' קנוהל, 'פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות שבתורה: שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש במועדים', תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 139-146
קנוהל ונאה, מילואים וכיפורים	י' קנוהל וש' נאה, 'מילואים וכיפורים', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 17-44
קנופרס, דברי הימים	G. N. Knoppers, *I Chronicles 10-29 – a New Translation with Introdution and Commentary*, AB, New-York 2004
קנרפוגל, יעדי לימוד	א' קנרפוגל, "יעדי לימוד ודימוי עצמי אצל חכמי התלמוד באירופה בימי הביניים: העיסוק בסדר קדשים', י' בן-נאה (עורך), אסופה ליוסף: קובץ מחקרים שי ליוסף הקר, ירושלים תשע"ד, עמ' 59 - 91
קרוכמל, מורה	נ' קרוכמל, מורה נבוכי הזמן [מבוא ועריכה מדעית – י' עמיר], ירושלים תשע"א [מהדורה מצולמת על פי מהדורת שמעון ראבידוביץ, עיינות, ברלין, תרפ"ד]
קרטיס, דברי הימים	E. Curtis, *The Books of Chronicles*, ICC, 1994

קריג, דברים P. C. Craigie, *Deuteronomy, The New International Commentary on the Old Testament*, United State, 1976

קרמר, סבל D. Kraemer, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, New York and Oxford 1995

קרצ׳מר-רזיאל, טלטול י׳ קרצ׳מר-רזיאל, טלטול כלים בשבת: בין מוקצה להוצאה, איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות א(תשס״ח), עמ׳ 315-329

רבין, חקרי לשון ח׳ רבין, חקרי לשון: אסופת מאמרים בלשון העברית ובאחיותיה, ירושלים תשנ״ט

רגב, גביית מעשרות א׳ רגב, ׳גביית מעשרות בגבולין על ידי כוהנים צדוקים בתקופה החשמונאית וערב המרד הגדול׳, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות יב (תשנ״ז), עמ׳ 11 - 19

רגב, הקבורה א׳ רגב, ׳הקבורה המשפחתית והחוץ-משפחתית בירושלים ובסביבתה בתקופת בית הורדוס׳, קתדרה 106 (תשס״ג), עמ׳ 35 60.

רגב, בית המקדש א׳ רגב, ׳בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל׳, ציון ע (תשס״ה), עמ׳ 5-29

רגב, הצדוקים א׳ רגב, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים תשס״ה

רובינשטיין, סוכות J. L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Seconed Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta, 1995

רובינשטיין, סיפורים J. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore: The Jhon Hopkins University Press 1999

רוזנטל, המורה א״ש רוזנטל, ׳המורה׳, PAAJR, 31 (1963), עמ׳ א-עא

רוזנטל, מסורת-הלכה א״ש רוזנטל, ׳מסורת הלכה וחידושי הלכות במשנת חכמים׳, תרביץ סג (תשנ״ד), עמ׳ 321 – 374

רוזנטל, מעמדות י׳ רוזנטל, ׳על תפילות אנשי המעמדות׳, י׳ רוזנטל, מחקרים ומקורות (א-ב), ירושלים תשכ״ז, עמ׳ 613 621

רוזנטל, דף חדש	י׳ רוזנטל, ׳דף חדש של מגילת תענית וביאורה׳, תרביץ עז (תשס״ח), עמ׳ 357-410
רוזנפלד, זמני	ב״צ רוזנפלד, זמני הבאת הבכורים למקדש, י׳ זולדן [עורך], ביכורי הארץ, כפר דרום תשס״ג
רוזנפלד, יחס	ב״צ רוזנפלד, ׳יחס חכמי ההלכה לירושלים בדור שלאחר מרד בר-כוכבא׳, חידושים בחקר ירושלים, 12, ירושלים תשס״ז, עמ׳ 151-157
רוזנפלד, יחס רבי	ב״צ רוזנפלד, ׳יחס רבי יהודה הנשיא במשנתו למקדש ולירושלים׳, חידושים בחקר ירושלים 18, רמת גן תשע״ג, עמ׳ 253 – 271
רוזנפלד, עתיד בצל עבר	ב״צ רוזנפלד, ירושלים והמקדש בעיני עורך התוספתא: עתיד בצל עבר, חידושים בחקר ירושלים 20 (תשע״ה), עמ׳ 239 - 255
רוזנפלד, ירושלים והמקדש	ב״צ רוזנפלד, ׳ירושלים והמקדש במכילתא דרבי ישמעאל ובספרי במדבר׳, חידושים בחקר ירושלים 21 (תשע״ו), עמ׳ 197 - 220
רוזן-צבי, הטקס	י׳ רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס״ח
רוזן-צבי, כיוונים חדשים	I. Rosen-Zvi, 'Orality, Narrative, Rhetoric: New Directions in Mishnah Research', AJS Review 32 (2008),235-249
רוזן-צבי, מי יגלה	י׳ רוזן-צבי, ׳מי יגלה עפר מעיניך, משנת סוטה פרק ה׳ ומדרשו של ר׳ עקיבה׳, תרביץ עה, עמ׳ 95-127
רוזן-צבי, הגוף	י׳ רוזן-צבי, ׳הגוף והמקדש: רשימת מומי הכוהנים במשנה ומקומו של המקדש בבית המדרש התנאי׳, מדעי היהדות 43 (תשס״ה-תשס״ו), עמ׳ 49-87
רוזן-צבי, כוונה	I. Rosen–Zvi, 'The Mishnaic mental revolution: a reassessment', JJS, LXVI, (2015), pp. 36-58
רום-שילוני, ארמי	ד׳ רום-שילוני, ׳ארמי אבד אבי׳ האמנם?׳, ג׳ בוהק ואחרים (עורכים), מיתוס ריטואל ומיסטיקה: מחקרים לכבוד פרופ׳ איתמר גרינולד, תעודה כו, תל אביב תשע״ד, עמ׳ 85-137
רופא, מבוא לדברים	א׳ רופא, מבוא לספר דברים, ירושלים תשמ״ח

רופק, ציבור	J. Rüpke, 'Public and Publicity: long-Term Changes in Religious Festivals during the Roman Republic', J. R. Brandt and J. W. Iddeng (ed.), *Greek and Roman Festivals: Contant, Meaning, and Practice*, Oxford University press, 2012
רייט, אריסטיאס	B. G. Wright III, The Letter of Aristeas, Berlin-Boston 2015
רייך, חורבן	ר' רייך, 'חורבן ירושלים בשנת 70 לסה"נ : תיאורו של יוסף בן מתתיהו והממצא הארכאולוגי', קתדרה 131 (תשסט), עמ' 25-42
רנגסטורף, קונקורדנציה	K. H. Rengstorf (ed.), The Complete Concordance to Flavius Josephus, I-II, Leiden-Boston-Köln 2002
שגיב, עיונים	י' שגיב, עיונים בדרכי המדרש של התנאים על פי פרשיות נבחרות בספרא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט
שגיב, ויקרא	Y. Sagiv, 'Leviticus I and 6: from contextual to extra-textual exegesis', JJS 63 (2012), pp. 49-61
שוורץ, אגריפס	ד' שוורץ, אגריפס הראשון – מלך יהודה האחרון, ירושלים תשמ"ז
שוורץ, מקדש	D.R. Schwartz, 'Temple or City: What did Hellenistic Jews see in Jerusalem', M. Poorthuis & C. Safrai (eds.) *The Centrality of Jerusalem: Historical Perspectives*, kempen 1996, pp. 27-114
שוורץ, קורבנות	J. Schwartz, 'Sacrifice without the Rabbis: Ritual and Sacrifice in the Second Temple Period according to Contemporary Sources', H. Alberdina et al (eds.), *The Actuality of Sacrifice*, Brill: Leiden-Boston 2014, pp. 123-149
שוורץ, חברה ים-תיכונית	S. Schwartz, *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism,* Princeton, 2010
שוורץ, כבוד	Seth Schwartz, Rabbinic and Roman Honor and Deference, Z. Weiss et al. (eds.): Follow the Wise: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine, Winona Lake, Indiana (2010), pp. 375-399
שוורץ, ריטואל	M. D. Swartz, 'Ritual is with people: Sacrifice and Society in Palestinian Yoma Tradition', A. Houtman et al (eds.), *The*

Actuality of Sacrifice – Past and Present, Jewish and Christian Perspectives Series 28, Leiden-Boston 2014, pp. 206-227

שוורץ, מיתוס M. D. Swartz, 'Ritual about Myth about Ritual', JJTP Vol. 6 (1997), 135-155

שוורץ, משנת תמיד י' שוורץ, 'משנת תמיד ויריחו', ז' ספראי ואחרים (עורכים), חקרי ארץ: עיונים בתולדות ארץ ישראל מוגשים לכבוד פרופ' יהודה פליקס, רמת גן תשנ"ז, עמ' 247- 261

שוורץ, בית אל J. Schwartz Jubilees, 'Bethel and the Temple of Jacob', *Hebrew Union College Annual*, Vol. 56 (1985), pp. 63-85

שולץ, מגילת המלחמה B. Schultz, 'Conquering the World: the War Scroll (1QM) Reconsidered', *Studies in the Texts of the Desert of Judah* 76), Brill Academic Publishers, March 2009

שחר, תוצאות י' שחר, 'תוצאות מלחמת החורבן באזור ירושלים: העדות הארכיאולוגית', חידושים בחקר ירושלים, 9 (תשס"ד), עמ' 105- 123

שחר, חורבן י' שחר, 'חורבן הבית בתפיסתו של רבי עקיבה ועיצוב תעניות החורבן', ציון סח (תשס"ג), 145-165

שטגמן, קומפוזיציה H. Stegemann, 'The Literary Composition of the Temple Scroll and the Status at Qumran', G. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies: papers presented at the International Symposium on the Temple Scroll,* Manchester, December 1987, Journal for the study of the Pseudepigrapha supplement series 7, Sheffield 1989. pp. 123-148

שטוקל, יום הכיפורים D. Stökel Ben-Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 163], Tübingen 2003

שטיין, הסוגות האתניות ד' שטיין, 'מחקריו של דן בן עמוס על הספרות העממית במדרש: הגדרת הסוגות האתניות בהקשר התרבות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 25-32

שטיינפלד, קרבן יחיד	צ"א שטיינפלד, 'להגדרתם של קרבן יחיד ושל קרבן ציבור', S. secunda & S. fine (eds), Shoshannat Yaakov: Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman, Leiden 2012, חלק עברי, עמ' כט-נד
שטמברגר, הקדמה	G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Translated: Markus Bockmuehl), Edinburgh, 1991
שטמברגר, יום כיפור	G. Stemberger, Yom Kippur in Mishnah Yoma, The Day of Atonement, (Themes in Biblical Narrative, 15 [2011]), pp 121-137
שטרנברג, הפואטיקה	M. Sternberg, *The poetics of biblical narrative: ideological literature and the drama of reading,* Indiana university press: Bloomington 1985
שטרן, סופרים	M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Edited with Introductions, Translations and Commentary by Menahem Stern, I-III, Jerusalem 1974- 1984
שטרן, תיאור	מ' שטרן, 'תיאור ארץ ישראל בידי פליניוס הזקן וחלוקתה האדמינסטראטיבית של יהודה בסוף ימי בית שני', תרביץ לז (תשכ"ח), עמ' 215-230
שטרן, ירושלים	מ' שטרן, 'ירושלים המפורסמת לאין שיעור בין ערי המזרח', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 257-270
שיפמן, ירושלים	L. H. Schiffman, Jerusalem in the Dead Sea Scrolls, M. Poorthuis & C. Safrai (eds.)*, The Centrality of* Jerusalem: *Historical Perspectives*, Haag 1996, pp. 73 -88
שיפמן, הרחקה	L. H. Shiffman, 'Exclusion from the Senctuary and the City of Senctuary in the Temple Scroll', *Hebrew Annual Review* 9 (1985), pp 301-320
שיפמן, הלכה	י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993

שיפמן, קורבנות	L. H. Shiffman, 'Sacrificial Halakhah in the fragment of Aramaic Levi Document from Qumran, the Cairo Genizah, and Mt. Athos Monastery', E. Chazon et al (eds.), *Reworking the Bible: Apocriphal and Related Texts at Qumran*, STDJ 58 (2005) pp. 177-202
שיפמן, האבות	L. H. Schiffman, 'The Patriarchs and Halakhah in the Dead Sea Scrolls', D. Dimant and R. G. Kratz (eds.), Rewriting and Interpreting the Hebrew Bible (2013) 251-262
שירון-גרומך, אל ואלים	א' שירון-גרומך, אל ואלים במצרים העתיקה, מ' קיסטר ואחרים (עורכים), אלי קדם: הפוליתאיזם בארץ ישראל ושכנותיה מן האלף השני לפסה"נ ועד התקופה המוסלמית, ירושלים תשס"ח
שירר, היסטוריה	E. Schurer, *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ, (175 B.C. – A.D. 135)*, Revised and Edited by G. Vermes and F. Millar, I-III, Edinburgh, 1973
שכטר וטיילור, בן סירא	S. Schechter and C. Taylor, *The wisdom of Ben Sira: portions of the book Ecclesiasticus from Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah collection*, Cambridge 1899
שליט, המשטר הרומי	א' שליט, המשטר הרומי בארץ ישראל, ירושלים תרצ"ז
שמש, פסח	א' שמש, פסח זה על שום מה?, *AJS Review*, 21/2 (1996), א-יז
שמש, גלות	א' שמש, גלות לעיר מקלט לרוצח בשגגה, מחניים 13 (תשנ"ו), עמ' 200-209
שמש, חוקת העונשים	א' שמש, 'חוקת העונשים מקומראן ומקורותיה המקראיים', מגילות ח (תשס"ח), עמ' 245-268
שמש, ראשית	א' שמש, 'ראשית וביכורים בהלכת קומראן', מגילות א (תשס"ג), עמ' 147-164

שמש, המקום	א' שמש, 'המקום אשר בחרתי' ירושלים ומקומות אחרים במגילת המקדש', י' שוורץ ואחרים [עורכים] 'ירושלים וארץ ישראל ספר אריה קינדלר' תל אביב (תש"ס), עמ' 101-111
שמש, שילוח טמאים	A. Shemesh, 'The Holy Angles are in Their Council': The Exclusion of Deformed Person from Holy Places in Qumran and Rabbinic Litreature', *DSD* 4 (1997), pp. 179-206
שמש, מסורות הלכה	א' שמש, 'מסורות הלכה ופירוש המשותפות למגילות מדבר יהודה ולספרות חז"ל', ד' סיון ואחרים (עורכים), צפנת פענח: מחקרי לשון מוגשים לאלישע קימרון במלאות לו שישים וחמש שנה, באר שבע (תשס"ט)
שמש, שמע	א' שמש, וזכרתם את כל מצות ה' – זו פרשת שמע, א' עצמון וצ' שפיר (עורכים), 'כתבור בהרים' – מחקרים בתורה שבעל פה מוגשים ליוסף תבורי, אלון שבות תשע"ג, עמ' 125-138
שמש, פירוש למקרא	A. Shemesh, 'Biblical Exegesis and Interpretations from Qumran to the Rabbis', Matthias Hanze (ed.), *A Companion to biblical Interpretation in Early Judaism*, Michigan 2012, pp. 467-489
שמש, התהוות	A. Shemesh, *Halakhah in the making: the development of Jewish law from Qumran to the rabbis*, Berkeley 2009
שמש, הלכה	Shemesh Aharon, 'Trends and themes in Israeli research of the Halakhah', D. Dimant (ed.), *The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective: a history of research*, Leiden: Brill (2012) 345-361
שמש, טומאת זב	א' שמש, 'דרכי ההפצה של טומאת זב ובעל קרי בהלכת קומראן: עיון במגילת טהרה א '(4Q274) תרביץ פב (תשע"ד), עמ' 513 - 529
שמש, מסורות הלכה	א' שמש, 'מסורות הלכה ופירוש המשותפות למגילות מדבר יהודה ולספרות חז"ל', ד' סיון ואחרים (עורכים), צפנת פענח: מחקרי לשון מוגשים לאלישע קימרון במלאות לו שישים וחמש שנה, באר שבע (תשס:ט)

שמש, עונשים א' שמש, עונשים וחטאים – מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג

שמש, מעשה ר' שמש, 'יחידת השיח 'מעשה' בלשון המשנה', בתוך א' חזן וז' לבנת (עורכים), לשון חכמים והתחומים הנושקים לה: מבחר מאמרים לכבוד שמעון שרביט, עמ' 213-227, ירושלים תש"ע

שניידר, תיאופניה מ' שניידר, תיאופניה, אפותיאוזה, ותיאולוגיה בינארית בין ההגות הכהנית בתקופת הבית השני לבין המיסטיקה היהודית הקדומה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ז

שפירא ופיש, פולמוסי הבתים ח' שפירא ומ' פיש, 'פולמוסי הבתים: המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי ובית הלל', עיוני משפט 22 (תשנ"ט), עמ' 461 -499

שפרבר, יוונית ולטינית D. Sperber, A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature, Bar – Ilan University Press 1984

שפרבר, תרבות חומרית ד' שפרבר, תרבות חומרית בארץ ישראל בימי התלמוד, ירושלים תשנ"ד

שפרבר, העיר D. Sperber, The City in Roman Palestine, New-York 1998

שרמר, מדרש והיסטוריה ע' שרמר, 'מדרש והיסטוריה: כוח האל ותקוות גאולה בעולמם של התנאים בצל האימפריה הרומית', ציון עב (תשס"ז), עמ' 5 -36

שרביט, מערכת ש' שרביט, 'מערכת ה'זמנים' בלשון המשנה', ג' צרפתי ואחרים (עורכים), מחקרים בעברית ובלשונות שמיות, רמת גן תש"ם, עמ' 110-126

שרביט, אבות ש' שרביט, מסכת אבות לדורותיה, ירושלים תשס"ד

שרביט, פרקי מחקר ש' שרביט, פרקי מחקר בלשון חכמים, ירושלים תשס"ח

שרביט, מסכת ביכורים ש' שרביט, 'מסכת ביכורים על פי הגניזה', בר אילן ו (תשכ"ח), עמ' 22-32

תבורי, פסח דורות י' תבורי, פסח דורות – פרקים בתולדות ליל הסדר, תל אביב 1996

תבורי, עבודת ה' י' תבורי, 'עבודת ה' של אנשי המעמד', י' תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' קמה-קסט

תבורי, מועדי ישראל	י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ס
תגר, חיתים	A. Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood in Anatolia of the Second Millennium BCE According to Hittite Texts and in Light of Ancient Near Eastern and Biblical Texts*, Dissertation, Ben-Gurion University, 2003
תומאס, לוקאס	C. M. Thomas, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, Minneapolis 2002
תומפסון, ירמיהו	J. A. Thompson, *Jeremiah, The New International Commentary on the Old Testament*, Michigan, 1980

Abstract:

In this study, I attempt to define the difference between memory, halakaha and midrash in the Mishnah's ritual narratives. I do so through a synchronic and diachronic study of three such narratives: The first-fruits processional (m. Bik. 3), the Paschal sacrifice (m. Pes. 5), and the perpetual morning offering (m. Tamid). These narratives combine two modes of discourse. The first is testimony, historical in nature, which relates directly to procedures which were implemented in the historical temple. This is interspersed with normative comments as to the proper implementation of the ritual. Grammatically, the ritual narratives combine perfect verbs (pʿl) for the historical tense and participles for the prescriptive notes.

The earliest scholars of rabbinics tended to read ritual narratives diachronically. Each mode of discourse was read as a different source. The anonymous, historical and more narrative stratum was cast as the early Mishnah, and the normative stratum was cast as later additions to this source. In recent years, scholars have turned to a synchronic reading of this narrative. They read the combination of narrative and normative statements as an expression of a rhetorical strategy that merges history and law. The narrative is a means to express a wide range of normative and ideological statements. The temple narratives were thus read as fulfilling variegated ends. Some read them as performative rituals, meant to replace the temple service with a recitation of the same service. Others read them as repositories of collective memory in which the temple might remain in stasis, perhaps awaiting its rebuilding. In this dissertation I conduct an in-depth inquiry of three ritual narratives, from three different orders of Mishnah. I examine the broader context in which the narratives are embedded, and uncover their implicit agendas.

The dissertation proceeds in two parts. The first is a study of the first fruits procession in Mishnah Bikkurim 3, and the second is a study of Mishnah Pesahim 5. I read both sources as "homiletical narratives" (סיפורים מדרשיים). This term was coined by Ofra Meir to classify homiletic midrashim which retell stories found in scripture. I deploy the term to show that a similar usage of narrative is found in the Mishnah. Instead of retelling narratives, however, they narrate norms and normative texts. Ritual narratives in the Mishnah are thus homiletical narratives in the sense that they relate a story which stems primarily from a Midrashic reading of scripture.

Chapter 1 is a study of chapter 3 of Mishnah Bikkurim. Saul Lieberman was first to point out the gap between the private ceremony in scripture and the public celebration in the Mishnah. He suggested that the Mishnah reflects Hellenistic influences on popular religion in Second Temple Judaea. I show, however, that second temple sources are much closer to scripture, in that they tell of private offerings of first-fruits on pilgrimage holidays, together with other gifts. The

ceremony in the Mishnah, on the other hand, is public, wide-spread, and "national." The Mishnah also employs legal and prescriptive language, borrowing scriptural terms and usages. Thus, I find it difficult to classify it as a historical document.

In the Mishnah, the first-fruits processions to Jerusalem begin from the *ma'amad* city, a utopian construct which divides Jews in the Land of Israel into "watches." These watches connect each man, no matter how rural or far-flung, to the metropolitan temple in Jerusalem by assigning him a week one year of "temple watch." Mishnah Bikkurim 3 describes the embedding of the individual smallholder into an ever growing collective: shifting its focus from "the towns" to "the *ma'amad* city" and culminating in Jerusalem. This connection is the subject of the first-fruits law in Deuteronomy 26 as well. In fact, the Mishnah is a performance of the first-fruits declaration (Deut 26:5-10), which begins in the singular ("my father was a wandering Aramaean") and shifts to the plural ("The Egyptians treated us harshly"). The scriptural declaration is a means for the individual to retell, for himself, the story of the nation as his own. The Mishnah's dramatic narrative of the smallholder becoming one with a massive procession of farmers on their way to Jerusalem echoes the scriptural declaration. Though Mishnah and scripture describe different ceremonies, the Mishnah's ceremony is based on the same motifs and ethos as the one in scripture.

In the second half of this chapter, $$I read the greeting ceremony for the pilgrims in the Mishnah as a conscious and careful adaption of the roman *adventus*. In this I significantly expand an observation of Seth Schwartz. The *adventus* was a greeting ceremony for an emperor entering the city. But unlike the *adventus*, which is a ceremony of submission to imperium, the Mishnah places at the center of its procession a king who carries his own basket on his shoulder, like any other farmer. The Mishnah thus uses a ceremony intended to express hierarchy and imperium on earth to subvert both the ceremony and the hierarchies it upholds. The Mishnah describes a ceremony of submission which complicates the roles of victor and vanquished. The townspeople do not bow to a triumphant emperor. Instead, the ruler himself enters the city as a simple pilgrim, submitting to God as ultimate sovereign. This is a sophisticated reflection of the Mishnah's reading of Deuteronomy 26 as a celebration of ownership over the Land of Israel. This too then is part of the Mishnah's homiletic narrative.

In **Chapter 2** I discuss the description of the Paschal sacrifice in Mishnah Pesahim 5. This description is interspersed with comments, attributed to named Tannaim. Previous readers of this chapter read these comments as alternative memories about the sacrifice itself. However, scrutiny of these comments reveals them as grounded in legal opinions held by their tradents. Tannaitic descriptions and memories of the sacrifice should thus be contextualized as legal, not historical, discourse.

The organizing motif of the Paschal sacrifice narrative is the division of the assembled public and its offerings into three groups. Previous readers understood this division to be a means of crowd management. But second temple testimony does not support a historical reading of the Mishnah. This testimony presents the paschal sacrifice as an occasion of great disorder and crowd pressure on the temple precinct, to the point of self-endangerment. The Mishnah, instead, portrays the temple as a well-oiled machine, organized, orchestrated and devoid of pressure or discomfort. This organizational scheme is cast as rooted in scripture. Taking this scriptural source seriously shows that the division is a solution to the central dilemma surrounding the status of the paschal sacrifice: is it a private or a public sacrifice? This dilemma is the result of ambiguous presentations of the sacrifice in the Hebrew Bible. On the one hand each "household" must offer sacrifice and eat it together. On the other hand, "the whole assembly congregation of Israel shall slaughter it at twilight" (Exod 12:6), implying a single sacrifice for the entire congregation. As a matter of practice, a great many sacrifices were offered. The Mishnah's solution for this ambiguity is to describe the multitude coming to offer sacrifice as three groups, corresponding to assembly, congregation and Israel. Semantically the name of each group makes up one part of the collective noun "assembly congregation of Israel" and practically the Mishnah describes a procedure in which each group enters the sanctuary for a specific amount of time and then leaves, waiting at an appointed place for the other groups. The entire people — or its appointed representatives — is thus present in the sacred precinct for the duration of the slaughtering of all the offerings, fulfilling the exact words of Exodus 12:6. This homiletic narrative is modeled on the tradition that both the temple and Jerusalem itself are divided into three camps. There is however no internal hierarchy in this tripartite division between groups, as opposed to the scriptural (and rabbinic) division of the Israelite nation into three groups. Instead, all the temple mount is presented as "the camp of Israel." This reflects, in narrative, Philo's statement, that "on this occasion the whole nation performs the sacred rites and acts as priest with pure hands and complete immunity." (*Spec.* 2:145, *LCL*, p. 395). Here too the ceremony in the Mishnah is grounded in midrash.

In **Chapter 3** I turn to Mishnah Tamid. This tractate is a narrative, anonymous and archaic description of the daily morning ritual at the Jerusalem Temple. Jacob Neusner claimed that this work was created relatively late in the Tannaitic period, but I begin my discussion by offering further support for Louis Ginzberg's claim that Tamid is an early work, created in the late first century. I then turn to the genre of Tamid. It is a narrative ordered according to a temple ritual, and seems to have no precedent in previous Jewish literature. I survey the priestly literature on sacrifices from the second temple period and show that the closest parallel to Tamid, in form and genre, is the Aramaic Levi Document (ALD). Many read this work as an eclectic collection of laws on private burnt-offerings of cattle, but I show that it is an order of a day, centered around the actions of the priest in offering the morning perpetual offering. ALD and Tamid are separated by some centuries. They were composed in

different dialects and in different milieus. However, they share several important characteristics: they both describe the order of the morning service in the temple, chronologically. Both discuss, in conjunction, regulations about the officiant and about the sacrifice. The center of the ritual, in both, is the firing-up of the altar and the offering of the perpetual sacrifice. Both works share similar laws which set them apart from other works in their respective milieus. They also share a structure and close literary motifs. Therefore, I suggest a connection, between the normative, priestly, third-century BCE Aramaic work and the Tannaitic, descriptive first century CE Hebrew composition. Tamid drew its laws and its genre from priestly instructional literature. But while those works were addressed to the officiating priest, Tamid is addressed to the reciter of the Mishnah, who seeks to reconstruct the temple in his mind. Therefore, the concrete order of actions found in ALD was transformed into a vivid description, not only of the sacrificial procedure but of the visual landscape of the temple itself. The narrative offers the non-priestly reciter the opportunity to follow the priest offering the morning sacrifice at every step.

Tamid is quoted in later sources in the Mishnah itself, for example in tractates Middot and Yoma. Yoma discusses the order of the day from a scholastic and legal perspective, and does not pay much attention to the spatial and visual aspects of the service. Tamid, on the other hand, is narrative, anonymous, and vividly descriptive. These characteristics accord with the early provenance of the tractate suggested by Ginzberg. Tamid is then a bridge between the priestly order of the day created for temple use, and the later Tannaitic scholastic order of the day.

Tamid is organized around the lots conducted to determine which priest would offer which service at the temple. Their frequent mention is meant, I suggest, to highlight the public nature of the morning service, which was a point of contention at the end of the second temple period.

This study is an attempt to define the difference between memory, halakaha and midrash in the Mishnah's ritual narratives. But each narrative is different, and there is no uniform corpus of ritual narratives. The three case studies in this dissertation represent two different kinds of ritual narratives. Mishnah Bikkurim 3 and Mishnah Pesahim 5 can be classified as homiletic narratives, motivated by scriptural interpretation. Mishnah Tamid, on the other hand, is a continuation of priestly instructional literature from the Second Temple Period, adapted for use in post-temple times.

This dissertation is another chapter in the project, ongoing for over a century, to map the place of the temple in the Mishnah. Although The temple had been destroyed for over 130 years when the Mishnah was redacted, roughly a third of the Mishnah discusses temple-related laws. Some readers placed these temple texts in performative and liturgical contexts, and read them as a verbal replacement for the temple cult. Others offered a political reading of these texts, and cast them

as an attempt, by the rabbis, to validate their authority over the communities in which they existed, by portraying the temple as a site controlled by the rabbis.

In this dissertation I join many others in demonstrating that the Mishnah is not a unified document, but a multivocal and multigenerational work, composed of different sources. This allowed me to carefully reconstruct the development of Tannaitic temple discourse. I suggest that orders of service were created as temple manuals, then transposed into ekphratic descriptions of the cult. Finally, they were absorbed into the late-Tannaitic house of study, and became the object of scholastic discourse. During this process, the laws of the temple and its cult procedures became de-coupled from their practical contexts and became a self-referential object of inquiry.

This process is just one iteration of the emergence and development of Halakhah as a distinctly Tannaitic phenomenon. The later temple descriptions I examined in this dissertation, the first-fruits procession and the paschal sacrifice, are products of this process. They are the result of careful exegesis, and reading them with the aim of understanding this exegesis is the best key for analyzing the ritual motifs they employ. Understanding the different historical stages of the Mishnah's discussions of temple themes allows for a mapping of the ways in which the memory of the temple was transmitted in the generations after its destruction and how the Tannaim remade it as a midrash with which they reconstituted Jewish identity in the aftermath of the destruction. Plotting out this process, in which ritual was conceptualized using the Mishnah's legal dialect and genre, will not only explain local issues and developments. It will also advance our understanding of the emergence of Halakhah as a phenomenon (following Moshe Halbertal) and the wider question of the relationship between law and ritual.

Table of Content

Hebrew Abstract…… א

1. Chapter 1: Introduction…… 1

1.1 The purpose of this study…… 1

1.2 The corpus: ritual descriptions…… 1

1.3 Previous scholarship: synchronic and diachronic studies of ritual descriptions 6

1.3.1 The traditional diachronic approach…… 6

1.3.2 The synchronic approach…… 10

1.3.3 Diachronic and Synchronic approaches to the question of the temple in the Mishnah…… 15

1.3.4 A critique of the radical synchronic approach…… 17

1.4 Method 22

2. Chapter 2: The first-fruits processional (Mishnah Bikkurim 3) …… 25

2.1 Mishnah Bikkurim 3:1-7…… 25

2.2 Introduction: the first-fruits ceremony in scripture and Mishnah…… 26

2.3 Narrative and Halakhah in Mishnah Bikkurim 3…… 29

2.4 The first-fruits ceremony: the historical and exegetical record…… 34

2.4.1 The biblicizing language of the Mishnah Bikkurim 3…… 35

2.4.2 The ma'amad cities and the first-fruits processional: exegesis, not tradition…… 42

2.4.3 Public offering of first-fruits: Mishnah and Second Temple sources…… 47

2.4.4 The first-fruits processional as a midrash on Deuteronomy 26…… 53

2.4.5 First-fruits in Philo…… 57

2.4.6 The pagan characteristics of the processional…… 59

2.4.7 The first-fruits processional: history and exegesis…… 63

2.5 The welcoming ceremony (m. Bik. 3:3) …………………………………………………… 65
2.5.1 The problem of sources…………………………………………………………………….. 62
2.5.2 The adventus and the welcoming ceremony……………………………………… 66
2.5.3 Other literary uses of the adventus……………………………………………………… 70
2.6 Summary…………………………………………………………………………………………….. 72
2.7 Appendix: "wood and first-fruits" 73
3. Chapter 3: The Paschal sacrifice in the Temple (Mishnah Pesahim 5)………………….. 77
3.1 Introduction: the status quaestionis……………………………………………………… 77
3.2 Story and law in the description of the paschal sacrifice: a study of Tannaitic remarks on the story…………………………………………………………………………………….. 77
3.2.1 Rabbi Judah……………………………………………………………………………………… 81
3.2.2 Rabbi Eleazar……………………………………………………………………………………… 90
3.2.3 Rabbi Eleazar b. Jacob (t. Pes. 4:12) ………………………………………………… 92
3.2.4 Tannaitic comments on the narrative as a product of the study house…… 94
3.3 The redaction of the Paschal sacrifice story………………………………………………. 95
3.4 Offering sacrifice in three groups: is this motif historical? ………………………….. 98
3.5 Mishnah Pesahim 5 as a homiletic and legal text………………………………………. 101
3.5.1 The aims of the homily on the three groups……………………………………….. 107
3.6 Summary…………………………………………………………………………………………… 115
3.7 Appendix: the description of the slaughtering of the Paschal sacrifice and the polemic on slaughtering offerings…………………………………………………………… 117
4. Chapter 4: Tamid……………………………………………………………………………………… 121
4.1 "Seder Tamid" : Introduction……………………………………………………………………… 121
4.1.1 The unique characteristics of Tamid and its supposed early date…………. 121
4.2 When was Tamid redacted? ……………………………………………………………………… 130

4.2.1 "Who is the one who recited Tamid?" ………………………………………………… 130

4.2.2 "When was Tamid composed?" ………………………………………………………… 136

4.2.3 Tamid as early relative to the rest of the Mishnah……………………………… 140

4.2.4 Summary: Tamid as a source for the Mishnah……………………………………. 148

4.3 Literary structures and ideological trends in Tamid……………………………………. 150

4.3.1 The literary structure of Tamid…………………………………………………………. 150

4.3.2 The role of the lotteries (payyasot) in the order of the perpetual offering………………………………………………………………………………………………. 153

4.3.3 Appendix: lotteries as a pharisaic enactment in Mishnah Yoma………… 164

4.3.4 Summary: Lotteries and the poetics of Tamid……………………………………. 169

4.3.5 Appendix: The legal disputes on appointing high priests by lot in the Second Temple period………………………………………………………………………………. 174

4.4 Seder Tamid and Second Temple literature………………………………………………… 182

4.4.1 The Sources of Tractet Tamid in Second Temple Literture……………………. 182

4.4.2 Introduction: the perpetual sacrifice in the Hebrew Bible and Second Temple literature………………………………………………………………………………………. 184

4.4.3 The description of sacrifice in the Aramaic Levi Document: an early order of service The Aramaic Levi Document…………………………………………… 188

4.4.4 The Levi Document as an exemplar of a Priestly genre of manuals and Tannaitic evidence for the use of this literature………………………………………… 208

4.4.5 Seder Tamid and Serakh 'obedin: a comparison………………………………… 212

4.5 Tractate Tamid as a visual order of service for the perpetual sacrifice…………. 219

4.6 Summary: Seder Tamid as a manual for an officiant in an imagined temple: a suggestion……………………………………………………………………………………………. 224

4.7 The source of the final mishnah of Tamid…………………………………………………… 226

4.7.1 The final mishnah of Tamid………………………………………………………………. 226

4.7.2 The final mishnah of Tamid and descriptions of incense offerings in the temple……………………………………………………………………………………………… 232

4.7.3 Incense offerings in Tamid and Ben Sirah……………………………………………… 234

4.7.4 Summary: the unique characteristics and possible sources of the final mishnah of Tamid…………………………………………………………………………………….. 240

5. Summary…………………………………………………………………………………………….. 242

Bibliography………………………………………………………………………………………… 250

English Abstract…………………………………………………………………………………… I

This work was carried out under the supervision of

Prof. Aharon Shemesh

Department of Talmud and Oral Law, Bar-Ilan University

Descriptions of the Temple in the Mishna:

History, Redaction and Meaning

Hillel Mali

Department of Talmud and Oral Law

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan **January 2018**

MI-MIQDASH LE-MIDRASH

Descriptions of the Temple in the Mishna: History, Redaction and Meaning

Hillel Mali

Department of Talmud and Oral Law

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel **January 2018**