

הערות ותגובות

אברהם וולפיש

עוד לסדר העבודה ביום הכיפורים תגובה למאמרו של ד' הנשקה

א. הנחות המחבר ויישומן ביישוב קשיים בפסוקים

תרומה נכבדה תרם ר"ד הנשקה (להלן: רד"ה) במאמרו להבנת הפרשה הסבוכה של ויקרא ט"ז, הן בהצגה ברורה של קשייה העיקריים, הן בניתוחיו הטקסטואליים והענייניים המעמיקים. המחבר מניח תשתית פרשנית ורעיונית מקיפה כדי ליישב את הקשיים. המחבר נגע בדרכו בנקודות רבות ומגוונות במקרא ובתורה שבעל פה ושפך עליהן אור רב, אך לדעתי יישוב הקשיים המוצע על ידו אינו משכנע. כמו מחברים שקדמו לו,¹ אף רד"ה הולך בעקבות הגר"א,² המחלק בין ביאת אהרן אל הקודש בכל עת, על פי סדר העבודה המתואר בפסוקים א-כח, לבין המצווה לדורות לקיים את סדר העבודה הזה אחת בשנה, ביום הכיפורים. אין המחבר מקבל את ההסבר של ר"מ ברויאר (להלן: רמ"ב),³ אשר חילק בין כניסת אהרן למטרת התוועדות עם השכינה לבין כניסת הכוהן ביום הכיפורים לדורות למטרת כפרת המקדש. לדעת המחבר (עמ' 21): "ההנחה שאהרן נכנס בכל עת אל הקודש לצורך עצם הכניסה בלבד אינה עולה מן הכתובים כל עיקר: אלה לא פקדו תכלית זו של הכניסה אפילו ברמז". אין אהרן נכנס לקודש הקודשים אלא כדי לכפר על המקדש שנטמא ועל ישראל שטימאווהו, ואת ההבדל בין כניסת אהרן בכל עת אל הקודש לבין כניסת הכוהנים הגדולים לדורות ביום הכיפורים מעגן המחבר בחילוק בין מעמד המשכן במחנה ישראל במדבר לבין מעמד בית הבחירה. במדבר שכן ה' תמיד בקרב העם וקרבת ה' חייבה את כפרת המקדש לעתים מזומנות, בשונה מבית הבחירה, מקום שבו לא נועדו ישראל עם ה' אלא שלוש רגלים בשנה, ועל כן ניתן היה להסתפק בכפרת המקדש פעם אחת בשנה.

* ד' הנשקה, 'לסדר העבודה ביום הכיפורים', מגדים לג, תשס"א, עמ' 41-13.

1. מ' ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 519 ואילך; י' בן-נון, 'היום השמיני ויום הכיפורים', מגדים ח, תשמ"ט, עמ' 28 ואילך.
2. כפי שהובאו דבריו בסוף ספר חכמת אדם לר"א דנציג.
3. לעיל, הערה 1.

על סמך ההנחות הללו המחבר מציע את פירושו לשלושה פסוקים חמורים שנשברו עליהם קולמוסים רבים:

- הכפלת הפסוק "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו" (פס' ו, יא).⁴
- הכפלת 'עשיית' השעיר לה' לחטאת: "ועשהו חטאת" (פס' ט), "ושחט את שעיר החטאת..." (פס' טו).
- ביאת אהרן אל אוהל מועד, כאשר כל מה שהכתוב מחייב אותו לעשות הוא "ופשט את בגדי הבד... והניחם שם" (פס' כג).

לדבריו, הפסוקים המוכפלים משקפים את מעגל הקסמים שנוצר מכך שהפך והשעיר הנם בה בעת גם **תנאי** לכניסת הכוהן אל קודש הקודשים וגם **מטרת** הכניסה. בתור תנאי לכניסה, הקרבנות הללו חייבים לבוא בתחילת הסדר; אך ביצוע הקרבנות גופו מותנה בכניסתו של הכוהן. מזומן בידי המחבר המושג ההלכתי 'באים כאחד', המאפשר את פתרונו המעשי של המעגל, אך לדבריו עדיין ביקשה התורה להבליט את הצורך בקרבנות כתנאי לכניסה, על ידי הכפלת עשיית שתי החטאות. בראש תיאור סדר העבודה ניסחה התורה את עשיית הפר והשעיר במילים דו-משמעיות, המשתמעות מלכתחילה כאילו הן מתארות את כל תהליך עשיית הקרבן: "והקריב... וכפר... ועשהו חטאת". רק בהגיעו לפסוקים הכפולים, המוסיפים את הפרט של שחיטת החטאות, מתעורר הקורא לכך שבפועל אי-אפשר היה להשלים את תהליך ההקרבה של הפר ושל השעיר עד אחרי הכניסה לקודש הקודשים עם הקטורת, שכן קרבנות אלו מחייבים הזאת הדם לפני ולפנים. המחבר רואה את מעגל הקסמים הניצב במרכז תיאור הפר והשעיר לה' כביטוי לזיקה בין כפרת המקדש ובין כפרת העם בעבודת היום: כפרת העם וכפרת המקדש שזורות זו בזו, ועל כן הבאת קרבנות החטאת והכניסה לתוך קודש הקודשים מותנות זו בזו באופן פרדוקסלי.

רד"ה מפרש את הפסוק הקשה "ובא אהרן אל אוהל מועד ופשט את בגדי הבד..." (פס' כג) על בסיס ההנחה שיש להפריד בין שלב הכפרה לבין הקרבת קרבנות העולה, שהם "שלב הריצוי והדורון" (עמ' 33). ההפרדה בין שני השלבים האלה דורשת מהכוהן לטבול, שכן "כל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה".⁵ אולם לטענת המחבר (עמ' 34) - "לאחר הטבילה חוזר הכוהן ולובש את בגדי הלבן, כי אף העולות טעונות בגדי לבן... הרי מתחילה הן נקבעו כחלק מעבודת הכפרה הכוללת (פס' ג, ה) הטעונה בגדי לבן (פס' ד); ואף בהן, ממש כבחטאות הפנימיות, נאמר 'וכפר בעדו ובעד העם' (פס' כד)". מכאן עולה קריאת המחבר את פסוק כג, ולפיה פשיטת בגדי הבד ולבישתם מחדש לפני הטבילה ואחריה, החוצצות בין עבודה לעבודה, חייבות

4. מקורות שיובאו להלן בציון הפסוק בלבד מתייחסים לוויקרא ט"ז.

5. כדברי ר' יהודה בברייתא, יומא לב ע"א.

עוד לסדר העבודה ביום הכיפורים

להתבצע דווקא בתוך אוהל מועד, שכן לבישת בגדי הבד לצורך עבודות החוץ (= העולות) "תיתכן רק מתוך זיקה והמשך לכניסה אל הקודש" (עמ' 36). על כן משאיר הכוהן את הבגדים בקודש, כדי שהכניסה לקודש לשם לבישת הבגדים תשמש עילה להמשך העבודה בהם.

ב. הכפלת הפסוקים - ביקורת והצעת הסבר חדש

נתייחס בנפרד לשני חידושי הפרשניים העיקריים של רד"ה. קשה לקבל את הסברו להכפלת פסוקי עשיית החטאות מכמה טעמים:

א. נראית דעתו של רד"ה שהעיקרון של 'באים כאחד' מאפשר לאהרן להיכנס לקודש הקודשים במטרה להקריב את אותם הקרבנות המכשירים את עצם הכניסה,⁶ ואף נראה כי עיקרון זה קיים במקומות נוספים בענייני קרבנות. יש להביא דוגמה לכך מפרשתנו: אין הכוהן הגדול רשאי להיכנס לקודש הקודשים עד אשר "וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות" (פס' יג), אך בפועל הוא נכנס לקודש הקודשים לפני שהוא מעלה את הקטורת וממילא לפני שענן הקטורת מכסה את הכפורת, שכן הוא נותן את הקטורת "על האש לפני ה'" (שם), כלומר בקודש הקודשים.⁷ על כורחנו נאמר בעניין הקטורת שהכניסה והתנאי המאפשר את הכניסה 'באים כאחד',⁸ אך אין התורה רואה שום צורך לחרוג מסגנונה על מנת להטעים שראויה הייתה הקרבת הקטורת לבוא טרם כניסת הכוהן אל מבית לפרוכת.

ב. לכאורה יש פרט בלתי מובן בסדר העבודה של הכוהן הגדול: מדוע הוא שוחט את פר החטאת לפני הבאת הקטורת, כך שהקרבת הקטורת מפסיקה בין

6. רד"צ הופמן בפירושו לפסוק כג מפרש, שהכניסה העיקרית של הכוהן הגדול לקודש הקודשים היא כניסתו השנייה ("ובא אהרן אל אהל מועד" - פס' כג), הבאה אחרי שנתכפרו עוונות הכוהן והעם, ורק הכניסה הזאת מתבצעת ללא חיפוי של ענן קטורת. מדבריו עולה, כי ה'מתיר' לכניסות הקודמות על מנת להזות את דם הפר ודם השעיר הנו הקטורת ולא הקרבנות. לפי פירושו מובן מאילו שאין מקום כלל לפירושו של רד"ה. לדעתי אין יסוד בפרשה לומר שה'מתירים' של שתי הכניסות שונים זה מזה, ועיין עוד להלן בפרק ג'.

7. פירשתי את הפסוק כאן כדעת הפרושים, ובניגוד לעמדת הצדוקים (יומא כג ע"א), ולדעתי פשט הכתובים תומך בעמדת הפרושים. מילגרם (J. Milgrom, *The Anchor Bible: Leviticus*, 1-16, New York 1991, pp. 1030-1031) מפרש את הכתוב על דרך הפרושים כפי שהובנה שיטתם במבואו של ח' אלבק משנה יומא, עמ' 215, הערה 2: הכוהן הגדול מדליק 'מעלה עשן' לפני כניסתו לקודש הקודשים, ואת הקטורת עצמה הוא מדליק לפני ולפנים. לדעתי ברור שהפרושים הבינו ש'מעלה עשן' נוסף לסממני הקטורת והכול נדלק בבת אחת, ואין לראות את הדלקת ה'מעלה עשן' והדלקת הקטורת כשני מעשים נפרדים.

8. וכאן בצורה מרשימה ביותר, שכן בפועל הכפורת גלויה לעין רואה, שְׁהָרִי בשעת הכניסה אין עדיין ענן קטורת.

השחיטה לבין עבודות הדם? על כורחנו נאמר שה'מתיר' העיקרי לכניסת הכוהן לפני ולפנים הוא קרבן החטאת, ועל כן אין הכוהן יכול להביא לקודש הקודשים את הקטורת עד שהתחיל בהקרבת קרבן החטאת. אחרי שחיטת החטאת, כאשר זריקת הדם היא 'עובר לעשייתה', נצרך הכוהן להיכנס לקודש הקודשים, או אז הוא מביא את הקטורת כדי להשלים את ה'מתיר' לכניסה. אשר על כן, ההפסק בין השחיטה לבין הולכת הדם וזריקתו הוא כורח המציאות, שכן יש להקדים את הקטורת לכניסה עם הדם, כפי שהוסבר לעיל. כאן מתמודדת התורה עם מעגל הקסמים שציין רד"ה, אך באופן השונה מדרכו של המחבר, שכן הקדמת שחיטת הפר לקטורת בתורה היא מעשית, ולא סגנונית-תאורטית. לדעת רד"ה נצטרך להניח שההתמודדות של התורה עם מעגל הקסמים של כניסה והקרבה הנה כפולה: מבחינה מעשית יש להקדים את השחיטה לקטורת, אך עדיין צריכים מבחינה סגנונית-תאורטית לתאר את העמדת קרבנות החטאת (ולפי חז"ל במשנה יומא פ"ג מ"ח, פ"ד מ"א-מ"ב, את שני הווידויים על הפר ואת קריאת השם על השעיר לחטאת)¹⁰ בביטויים דו-משמעיים המבטאים את הצורך התאורטי להקדים את כל עבודות החטאות לכניסה. לדעתי ניתן להסתפק בהחלט בהתמודדות המפורשת והמעשית של התורה עם מעגל הקסמים, ואין בסיס של ממש לטענה שההתמודדות הזאת מתקיימת גם במישור נוסף. לפיכך לא נראה כי הצורך בהכפלת הפסוק נובע משיקול זה.

ג. הכתוב מבאר בפסוק ג את תנאי הכניסה של אהרן בבואו אל קודש הקודשים: "בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה". לפי פירושו הפשוט של כתוב זה, יש להבין את הבי"ת של "בזאת" במובן 'עם',¹¹ ושיעור הכתוב הנו - אהרן רשאי לבוא אל הקודש כאשר מזומנים בידו הקרבנות

9. התורה שבעל פה נתנה את דעתה לבעיה המעשית הנוצרת מכך: "שחטו וקבל במזרק את דמו, ונותנו למי שהוא ממרס בו על הרובד הרביעי שבהיכל כדי שלא יקרוש" (משנה יומא פ"ד מ"ג).

10. יש לציין כאן קושי נוסף בדבריו של רד"ה: לדעתו חז"ל פירשו ש"וכפר בעדו ובעד ביתו" הנו וידוי וש"ועשהו חטאת" הוא קריאת שם, מתוך הצורך שהם הרגישו לתת ביטוי מעשי כלשהו להקדמה התאורטית של החטאות לכניסה בתורה. לפי הבנת הפסוקים שהצעת, ברור שהתורה כבר נתנה ביטוי מעשי להקדמת חטאת הפר לכניסה, ועל כן אין צורך שחז"ל יוסיפו ביטוי נוסף לכך.

11. עיין פירוש **דעת מקרא** לספר ויקרא מאת מ' בולה, ירושלים תשנ"ב, על אתר. לחלופין ניתן לפרש את הפסוק כמו תרגום נאופיטי: "בזאת יבא אהרן אל הקדש" - "כהזן סדרא..."; וכן בת"י - "בהדא מידה". מילגרום (לעיל, הערה 7), עמ' 1015, מציין שאת המילה 'בזאת' במשמעות דומה לפסוקנו יש למצוא במקומות הבאים: בראשית ל"ד, טו, כב; מ"ב, טו, לג; שמות ז', יז; במדבר ט"ז, כח. בכל המקרים האלה 'בזאת' מתייחס לפעולה או לסדרה של פעולות שבאמצעותן משיגים את היעד ("יאותו", "תבחנו", "תדעו"), ולא למעשים הבאים כהקדמה או כהכשרה למטרה.

המצוינים כאן.¹² אין כאן שום נעימה של הסתייגות או רמז כי ה'מתיר' האמתי של הכניסה הוא הכפרה הבאה בסוף הקרבנות. רד"ה מניח כי כניסה לקודש הקודשים, בניגוד לכניסת הכוהן לקודש (להטבת הנרות והדלקת המנורה ולהקרבת הקטורת של כל יום) ולגישתו של הכוהן למזבח, טעונה - מבחינה עקרונית אם לא מעשית - כפרה וטיהור של הכוהן ושל העדה. הסברה היא יפה ומעניינת, אך אין לה אחיזה בכתובים.

ד. הסברו של המחבר להכפלת הפסוקים נשען על הדו-משמעות של הביטויים: "והקריב", "כפר", "ועשהו חטאת" (עמ' 26-27). אמנם מצינו את הביטויים האלה הן במובן של תהליך ההקרבה בכללותו הן במשמעות מצומצמת של תיאור חלק מתהליך ההקרבה, אך כמעט תמיד ניתן להבחין בין שני המובנים על פי אמת מידה פשוטה. אם אין התורה טורחת לתאר את פרטי ההקרבה, משום שמדובר בתהליך הקרבה מוכר ושגרתי, או אז היא תשתמש באחד הביטויים המוזכרים לתאר את ההקרבה בכללותה. אולם אם התורה מתארת בפרטות את עבודת הקרבן, הרי שהמילה "והקריב" תתאר את הבאת הקרבן אל העזרה,¹³ והמילה "כפר" תתאר את סיום תהליך ההקרבה.¹⁴ הקרבנות המתוארים בפרשתנו מוצגים מראש כקרבנות מיוחדים החורגים מהשגרה באופן ברור ודרמטי, שכן עם הקרבנות הללו נכנס אהרן לתוך קודש הקודשים. כל קורא יקרא את הפסוקים "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר..."¹⁵, "והקריב אהרן את

12. כך פירשו רס"ג (על פי המובא בשם תרגומו בחומש **תורת חיים**, ירושלים תש"ן), ר"י בכור שור, ספרונו ועוד. ראב"ע וחזקוני מציינים שאין מביאים את הפר עצמו, אלא רק מכינים אותו לקרבן ומביאים את דמו אל הקודש, ואף דבריהם מתאימים לפירוש המובא כאן. הקביעה שאין להיכנס לקודש הקודשים אלא לצורך הבאת הקרבן המתאים אינה אלא מקרה פרטי של האיסור הכללי של 'ביאה ריקנית' (עיין ערך 'ביאת מקדש', **אנציקלופדיה תלמודית** ג, ירושלים תשמ"א, עמ' קב ואילך). הייחוד שבאיסור 'ביאה ריקנית' כאן מונח בייחודם של הקרבנות הנחוצים על מנת לאפשר את הכניסה אל הקודש. הדברים אמורים לפי ההנחה - המנחה את רד"ה - שאין הכניסה לקודש עניין לעצמו, אלא נעשית לצורך כפרת העם והמקדש בלבד. להלן נשוב לדון בשאלה זו.

13. זה המובן הרגיל והנפוץ של 'והקריב' בתורה.

14. כאן שונות מסקנותיי מעט מדברי רד"ה, הקובע: "וכפרה יש שמוסבת על סמיכת הבעלים על קרבנו, טרם שחיתתו... כבר מצאנו לשון עשייה בקרבנות... [המוסב] על הכנות הקודמות להקרבנות". לא מצאתי דוגמה נוספת ל'עשייה' כהכנה מוקדמת (עיין מילגרם [לעיל, הערה 7], עמ' 578, 1022), ואין ראייתו מוויקרא ב', ח-ט מוכיחה, שכן "והבאת את המנחה אשר **יעשה** מאלה לה" כוונתו למנחה אשר עומדת להיעשות בהמשך, ו'עשייה' מוסבת על כל מעשה ההקרבה. אשר למילה "כפר", רק בעוד מקום אחד (עולת נדבה בוויקרא א', ד) מצינו אותה קשורה להקדמות לקרבן, ובשאר המקומות היא קשורה לסוף ההקרבה ולא לתחילתה. הסתייגויות אלו מחזקות לכאורה את טענת המחבר כי בקריאה ראשונה היינו מבינים את הביטויים האלה כתיאור כולל של ההקרבה, אך אין מסקנה זו מקובלת עליי, כפי שיוסבר בסמוך בפנים.

השעיר... ועשהו חטאת" מתוך ציפייה שהתורה תתאר בפרוטרוט את תהליך ההקרבה, ולפיכך הרגיל בסגנון המקראי¹⁵ עשוי להבין את הביטויים במובנם המצומצם כבר בקריאתו הראשונה.¹⁶ אין הקורא זקוק להכפלת הפסוקים בהמשך על מנת להבין שלא סיימה התורה לתאר את תהליך ההקרבה, וממילא שום מתח אינו נוצר בתודעתו באשר ליחס בין ההקרבה ובין הכניסה אל הקודש.

הטיעונים הללו מסלקים את שני העמודים שעליהם בנה רד"ה את פירושו: בעיית 'מעגל הקסמים' שבאה התורה לפתור לטענת המחבר - אינה בעיה (טענות א-ג), וגם אילו היה צורך ליישב בעיה שכזאת אין בסגנון הנקוט בכתוב בכדי ליישבה (טענה ד). אשר על כן, חוזרים הקשיים בפסוקים למקומם, ולדעתי יש ליישבם בכיוון אחר לחלוטין.

* * *

הרושם הספרותי המידי הנוצר מהכפלת הפסוקים הוא שתהליך ההקרבה של הפר ושל השעירים מתואר בצורה של שזירה לסירוגין:¹⁷

השעירים	הפר	
---------	-----	--

15. יש לציין כי פרשתנו באה בסוף אותו חלק מספר ויקרא (פרקים א'-ט"ו) העוסק בקרבנות ובטומאה וטהרה (עיין דברינו בסוף המאמר. פרשתנו עוסקת בהצטלבות מעניינת ומרשימה של השניים, ואכמ"ל). מי שקרא כבר את ט"ו הפרקים הראשונים של ויקרא ודאי התרגל לשימושן של המילים האלה, החוזרות פעמים רבות בפרקים הנידונים.
16. אין זה אומר בהכרח שהקורא יבין את כל המשמעויות וההשלכות של הביטויים כבר בקריאתו הראשונה. כאמור לעיל (הערה 14), הביטויים "וכפר" "ועשהו" מופיעים כאן באופן חריג. הקורא ודאי יתהה כאן על המשמעות המדויקת של הביטויים: במה 'כפר' ובמה 'עשה' טרם התחיל אפילו בשחיטת הקרבן? לדעתי התורה מעוררת לעתים תהיות כאלה בצורה מכוונת, במיוחד בפרשיות עטופות מסתורין (שמות י"ט; במדבר ה', יא ואילך) ואכמ"ל. כך או כך, אין להוכיח מאי-הבהירות של הביטויים שיש להפקיעם ממשמעותם המצומצמת ולהעבירם למשמעותם הנרחבת.
17. אף ר"י בן-נון (לעיל, הערה 1), רואה את הכפלת הפסוקים כפועל יוצא של מגמת הכתוב לשזור לסירוגין את כפרת אהרן עם כפרת העם. ברם לדעתו יש לקרוא את הפרשה כטורים שונים העשויים להיקרא הן בפני עצמם והן ביחד, "על פי עקרונות המקהלה" (עמ' 31). הנני מסכים לדבריו, הן באשר לשזירה לסירוגין והן באשר לשזירה הרעיונית בין מטרות שונות של סדר העבודה. אולם אינני מסכים לרעיון המקהלה בעלת קולות רבים, ואנסה לפרש את השזירה כהרכבה של גורמים שונים המוצגים בקול אחד ובסדר אחד. כמו כן אני מבקש למזער את תופעת האמצעים הסגנוניים שאין להם כל משמעות לגבי התוכן, ועיין בהערה הבאה.

<p>וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׂעִירִים וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה'... וְנָתַן... עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִים גּוֹרְלוֹת... וְהִקְרִיב... אֶת הַשְּׂעִיר... לַה' וְעָשָׂהוּ חֲטָאת וְהַשְּׂעִיר... לְעִזָּאזֵל יַעֲמַד חַי לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עֲלָיו... (ז-י)</p>	<p>וְהִקְרִיב... וְכָפַר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ (ו)</p>	<p>העמדה לפני ה'</p>
<p>וְשָׁחַט... וְהִבִּיא אֶת דָּמוֹ... וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כְּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר... (טו)</p>	<p>וְהִקְרִיב... וְכָפַר... וְשָׁחַט... וְלָקַח מִדָּם הַפָּר וְהִזָּה... (יא, יד)</p>	<p>שחיטה והזאה על ולפני הכפורת</p>
<p>(יח-יט)</p>	<p>וְלָקַח מִדָּם הַפָּר וּמִדָּם הַשְּׂעִיר וְנָתַן... וְהִזָּה עֲלָיו מִן הַדָּם... (יח-יט)</p>	<p>הזאה על המזבח</p>

רואים כאן בצורה ברורה כיצד הכפלת פסוקים תורמת לשילוב בין עבודת הפר ועבודת השעירים: התיאור הראשון של 'הקרבת' הפר מקביל לתיאור הראשון של 'עשיית החטאת', כך שאין אחד מהקרבת נשחט ואין דמו מוזה עד שלא יועמד הקרבן השני לפני ה' ויותחל תהליך כפרתו.¹⁸ באופן דומה מדלגת התורה מהזאת דם הפר להזאת דם השעיר: אין הכוהן משלים את כל ההזאות של דם הפר בזו אחר זו, אלא מסמיך לכל שלב של הזאת דם הפר את השלב המקביל בהזאת דם השעיר. מגמת התורה לשלב את עבודת הפר ועבודת השעיר בולטת במיוחד בשתי נקודות: (1) תיאור הכפרה המושגת על ידי הזאת הדם לפני ולפנים (פס' טז-יז), מובא אחרי הזאת דם השעיר, כך ש"וכפר על הקדש... וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל" מוסב על הזאתם של דם הפר ושל דם השעיר כאחד. (2) בשלב האחרון של

18. אני מניח כי אין הכפרה תוצאה של הזאת הדם בלבד, וכי הכפרה היא תהליך שמתחיל בשעת העמדת הקרבן לפני ה' ומגיע להשלמה בשעת הזאת הדם. על כן מופיעה הכפרה כבר בפסוקים ו (פר) וט (שעיר לה'). מבחינת הצורך להקביל בין העמדותיהם של שני הקרבנות, דומה המילה "וכפר" בפסוק ו ל"לכפר" בפסוק ז, על אף ההבדל בין מעמדן הדקדוקי של שתי המילים. לפי חז"ל יש לשונו בין שתי המילים משמעות מעשית: "וכפר" מחייב מעשה, הוא הוידוי, ואילו "לכפר" בפסוק י אינו מחייב מעשה. אין הבנתם סותרת את דבריי וניתן לשלב בין שתי ההבנות. הרי וידויו של הכוהן לכפר על ישראל מתקיים מאוחר יותר (בפסוק כא), תוך סמיכת ידי הכוהן על ראש השעיר לעזאזל, ועל סמך זאת נוכל להסביר מדוע הפר מצריך כפרת וידוי כבר בשעת העמדתו, ואילו השעיר לה' אינו מצריך כפרת וידוי כל עיקר, אלא העמדה לפני ה' בלבד. מכל מקום ההקבלה בין "וכפר" ל"לכפר" מבליטה את הצורך לשזור את שני הקרבנות בשלב תחילת כפרתם, הוא ההעמדה לפני ה'. ר"י בן-נון (לעיל, הערה 1, עמ' 31, 34), מפרש את פסוק יא כחזרה על פסוק ו (תוך כדי תוספת משמעות מסוימת, עיין שם) הנצרכת בשל ההפסקה של תיאור כפרת הכוהן וביתו באמצעות הפר והחזרה אליו, אך לדעתי ההכפלה של הפסוק אינה לשם הבהרה בלבד, אלא לצורך ענייני-רעיוני. עיין עוד מה שכתבתי בסוף המאמר.

ההזאה (פס' יח) מתוארות הזאות דם הפר ודם השעיר יחד, ולפי הפירוש המקובל בתורה שבעל פה מערבבים את שני הדמים ומזים אותם יחד.¹⁹

המגמה של התורה להבליט את השזירה של עבודת הפר עם עבודת השעירים ברורה למדי, ואף ברור מדוע הדבר גורם להכפלת הפסוקים: על מנת לשלב בין פר החטאת ובין השעיר לה' יש להקדים לשחיטת שניהם את העמדת כל אחד מהם לפני ה' (כולל, כמובן, ההגרלה של שני השעירים), ורק אחר כך לגשת לשלב הבא של כל אחד מהקרבנות (שחיטה והזאה). דומה כי אף הרעיון העומד מאחורי מגמת השילוב ברור למדי: על אף שהתורה מייצגת קרבנות נפרדים לכפרה על הכוהן הגדול ועל ביתו (הפר) ולכפרה על כלל ישראל (השעירים), הכתוב בא ללמדנו שאין לראות בעבודת יום הכיפורים שתי כפרות נפרדות אלא כפרה אחת המורכבת משני אלמנטים המשתלבים זה עם זה. אין הכוהן הגדול מסוגל לכפר על כלל ישראל בלי שהוא מכפר קודם כול על עצמו,²⁰ ואף אין הכוהן הגדול - הנושא על לבו ועל כתפיו באורח קבע את שמות בני ישראל (שמות כ"ח, יב, כט) - יכול להתכפר בלי לכרוך בכפרתו את כפרת העם כולו. יש לציין כי השילוב בין כפרת הכוהן הגדול ובין כפרת העם כרוך בשילוב נוסף המפורש בתורה (ומובלט על ידי רד"ה): השילוב בין כפרת העם ובין כפרת המקדש (פס' טז). מגמת שילוב הכפרות תסביר על בוריים את לשונם וסדרם של פסוקי הפרשה שנידונו כאן, ולהלן נשוב להציע היבט נוסף של הדברים שנאמרו כאן.

ג. "ובא אהרן אל אהל מועד" - על שום מה?

רד"ה מפרש, כי הצורך של אהרן לטבול בין עבודות הכפרה לבין עבודות הדורות מחייב את אהרן להניח באופן זמני את בגדי הלבן באוהל מועד על מנת לשוב וללבשם שם אחרי הטבילה. פירוש זה מכניסו לדיון נרחב בסדר העבודה שלאחר שילוח השעיר, ואין כאן המקום לדון בדברים. ברם גם אם נסכים לכל הנחותיו וקביעותיו של המחבר לגבי סיבת הטבילה והצורך ללבוש שוב את בגדי הלבן אחרי הטבילה, עדיין קשה בעיניי לקבל את פירושו לפסוק.²¹ לדעת רד"ה פשיטת והנחת הבגדים והנחתם באוהל מועד נעשות משום שאין הצדקה לעבודת הכוהן בעזרה בבגדי הלבן אלא "מתוך זיקה והמשך לכניסה אל הקודש" (עמ' 36), ועל כן משאיר

19. תורת כוהנים אחרי מות פרק ד ט, מהד' ווייס פא ע"ב; משנה יומא פ"ה מ"ד.

20. השווה בבלי הוריות יג ע"א: "פר כהן משיח קודם לפר העדה בכל מעשיו, הואיל ומשיח מכפר ועדה מתכפרת דין הוא שיקדים המכפר למתכפר וכן הוא אומר 'וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל'".

21. הנני מסכים לטענותיו של המחבר (עמ' 20, הערה 24; עמ' 30, הערה 45) נגד התפיסה של רמ"ב (וגם של ר"י בן-נון, לעיל, הערה 1, עמ' 34) ש'ביאת' הכוהן בפסוקנו הנה יציאתו מקודש הקודשים אל אוהל מועד.

הכוהן את הבגדים בקודש כדי שהכניסה לקודש לשם לבישת הבגדים תשמש עילה להמשך העבודה בהם. אך אין הדברים נראים, שכן לדברי רד"ה אין הכניסה לאוהל מועד כרוכה בשום עבודה מעבודות היום,²² ולפיכך קשה הדבר משתי פנים: (א) כיצד התירה התורה שתי ביאות ריקניות לתוך הקודש, שאין כל עבודה מתבצעת בהן?²³ (ב) כיצד ביאה ריקנית, הנעשית לצורך לבישת הבגדים בלבד, יכולה לשמש תחילת עבודה בקודש ולאפשר בכך המשך עבודה מחוץ להיכל?²⁴

נראה לי שהדרך הנכונה להבין את פסוק כג היא להפריד בין חלקיו, בדומה לפירוש חז"ל: אין הכוהן הגדול פושט את בגדיו באוהל מועד, ושיעור הכתוב הוא - "ובא אהרן אל אהל מועד [ולאחר שיצא -] ופשט את בגדי הבד...". לחיזוק הפירוש הזה נציין פסוק דומה המופיע בפרשה אשר זיקתה לפרשתנו ברורה. בסוף הקרבנות של היום השמיני למילואים כותבת התורה: "ויבא משה ואהרן אל אהל מועד ויצאו ויברכו את העם..." (ויקרא ט', כג). בשני הפסוקים, בסיומו של סדר העבודה מופיע

22. ניתן לתרץ את הקושיות שיובאו להלן בפנים אם נראה בעצם לבישת הבגדים עבודה מעבודות היום. אך עיין: ר"ד סולובייצ'ק, **קונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים**, ירושלים תשמ"ו, עמ' יב-יג, בשם זקנו ר' חיים, שרק לבישת שמונת בגדי הכוהן נחשבת עבודה, ואין הדבר כן לגבי לבישת ארבעת הבגדים של עבודת יום הכיפורים. גם מבחינה אינטואיטיבית לא נראה שלבישת הבגדים היא בעצמה עבודה.

23. לא נראה לומר כי תרומתן של הכניסות לעבודות החוץ המתבצעות בהמשך מוציאתן מידי 'ביאה ריקנית', שכן עדיין הכניסות כשלעצמן הנן ללא צורך.

24. אין הקושיות האלה נוגעות בפירושם של חז"ל לפסוק, אך כבר הראה המחבר בצורה משכנעת שאין פירוש חז"ל לפסוק תואם את פשוטו של המקרא. ר"ע ספורנו, וגם מילגרומ (לעיל, הערה 7, עמ' 1048-1049) הציעו שהכניסה לאוהל מועד אמנם נועדה לפשיטת הבגדים, וזאת בשל קדושת הבגדים המצריכה את גניזתם במקום קדוש. לא דחה המחבר את הפירוש הזה אלא משום שנראה לו לפרש את הלשון "ולבש את בגדיו" (פס' כד) כלבישת הבגדים היחידים שנזכרו במקרא בכל הפרשה, דהיינו בגדי הלבן. קשה להכריע מה משמעות "בגדיו". אילו הייתה התורה אומרת "בגדים אחרים" (כבוויקרא ו', ג), הרי שהיה ברור שמדובר כאן בבגדי הזהב (טענה זו הובאה בראב"ע ואומצה בידי רד"ה), אך מאידך יכלה התורה לבטא בצורה ברורה שהכוונה לבגדי הלבן, אילו השתמשה בביטוי 'בגדי הבד' המשמש במקומות אחרים בפרשתנו. הרי שלא נוכל לדייק מהביטויים שהתורה לא השתמשה בהם, ונצטרך להכריע על פי הנראה מהביטוי 'בגדיו' כשלעצמו. לעניות דעתי נראה בפשטות כי 'בגדיו' הנם הבגדים שהכוהן רגיל ללבשם, ובניגוד לבגדי הבד המיוחדים של עבודת היום, ובכך מצטרפת דעתי לדעתו של מילגרומ (שם, עמ' 1049). אולם גם הפירוש של ספורנו ושל מילגרומ קשה בעיניי: אפילו נניח שיש צורך לגנוז את הבגדים דווקא בקודש, לא ברור מדוע יש צורך לפשוט את הבגדים בתוך אוהל מועד. אם הכוהן רשאי לצאת לעזרה בבגדים אלה במסגרת עבודתו (סמיכת ידיים על השעיר המשתלח, ולדעת רד"ה גם לצורך הזאת דם הפר והשעיר לה' על קרנות מזבח העולה), מדוע איננו רשאי לפשוט שם את בגדיו ולגנוזם בקודש לאחר מכן (השווה מ' ברויאר לעיל, הערה 1, עמ' 522, 546; ויש בדבריו תשובה לטענתו של רד"ה בעמ' 30, הערה 45)? גם אם אין קושיה זו מכרעת, ההסבר לפסוק שאביא להלן בפנים נראה לי יותר.

משפט קצר וסתמי המתאר ביאה אל אוהל מועד שאין מטרתה ברורה.²⁵ נראה ששתי הכניסות אל הקודש מטרה אחת להן, וכפי שתיאר רד"צ הופמן את הכניסה בפסוקנו: "ביקור של כבוד, כביכול, אצל השכינה".²⁶ בעבודות המיוחדות של היום השמיני למילואים ושל יום הכיפורים בא שלב מיוחד שבו הכוהן הגדול נכנס לתוך הקודש על מנת להתייחד עם השכינה.²⁷

בדבריי אלה יש סתירה לדברי רד"ה הסובר כי - "ההנחה שאהרן נכנס בכל עת אל הקודש לצורך עצם הכניסה בלבד אינה עולה מן הכתובים כל עיקר: אלה לא פקדו תכלית זו של הכניסה אפילו ברמז" (עמ' 21). לדעתי הרבה יותר מרמז יש פה שכניסת אהרן מהווה תכלית בפני עצמה.²⁸ קריאה פשוטה וקשובה של פסוקי הפתיחה של פרשתנו מאששת את הדבר: "ואל יבא בכל עת אל הקדש... בזאת יבא אהרן אל הקדש..." - טרם ציין הכתוב כל מטרה לכניסה זו, ואין לקורא להבין אלא שהכניסה היא מטרה לעצמה.²⁹ נראה לחזק את הפירוש הזה אף מפסוק הפתיחה של הפרשה: "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבכם לפני ה' וימתו" (פס' א). על פי פשוטות לשונו של הכתוב, חטאם של נדב ואביהוא מתואר כאן כ"קרבה לפני ה'", דהיינו כניסה למקום אסור.³⁰ אמנם במקומות אחרים (ויקרא י', א; במדבר

25. יכול הטוען לטעון, כי הפסוק הוא הנו ראייה לסתור, שכן שם כותבת התורה במפורש "ויצאו", מה שאין כן בפרקנו. לדעתי אין טענה זו מכרעת, כי שם אלמלא כתבה התורה "ויצאו" ניתן היה להבין שבירכו את העם מתוך אוהל מועד, ואילו כאן מובן מאליו שאין לפשוט את הבגדים עד שיצא מהאוהל. אין הדבר נתון אלא לשיקול דעתו של הקורא והנראה לעניות דעתי כתבתי.

26. רש"י לט', כג מביא שני פירושים למטרת הכניסה שם, השונים מהפירוש שהוצע כאן (אם כי יש מקום לקשור ביניהם לבין הפירוש שהבאתי ואכמ"ל), אך רד"צ הופמן שם מביא פירוש שלישי: "כדי להשתחוות לפני ה', כפי שנהגו תמיד אחרי גמר העבודה". גם פירוש זה קרוב. השווה ג' מילגרם (לעיל, הערה 7), עמ' 588.

27. רד"צ הופמן מניח, כמו חז"ל (יומא לב ע"א), שכניסת הכוהן הגדול בפסוקנו הייתה לקודש הקודשים, ובניגוד לפירושו של רד"ה שהכניסה היא לקודש בלבד. להלן בפנים נדון בנקודה זו.

28. בטענותיי להלן בפנים הנני מתמודד גם עם דבריו של י' בן-נון (לעיל, הערה 1, עמ' 30, והובא על ידי רד"ה בעמ' 20, הערה 23), הטוען: "...שכניסה 'בכל עת', אין פירושה סתם 'בכל שעה שהוא רוצה'... אלא 'בכל עת שהוא צריך'".

29. לאמתו של דבר גם רד"ה הרגיש בכך, שכן הוא טוען: "נמצא הכתוב מטעים את היפוכם של דברים: בל יחשוב אהרן שיכול הוא להיכנס לצורכו בלבד, בכל עת...". לדבריו הכתוב בא לשלול את מחשבת אהרן שניתן לבוא בכל עת אל הקודש, דהיינו "להיכנס לצורכו בלבד". בכך מאשר המחבר כי הכתוב מתייחס לכניסה כמטרה לעצמה. אמנם המחבר רואה בפסוק הבא שלילה של רצון זה, אך אין הדברים מוכרחים כפי שיוסבר בהמשך.

30. עיין אצל י' בן-נון (לעיל, הערה 1), בהרחבה (במיוחד בעמ' 23) לגבי ההגדרה המיוחדת של 'מקום אסור' ביום השמיני למילואים. הרבה מהמפרשים הבינו את "בקרבכם לפני ה'" כמוסב על ההקרבה, וכן תרגמו גם התרגומים העתיקים. אונקלוס תרגם: "בקרוביהון אשתא

ג', ד; כ"ו, סא) מייחסת התורה את חטאם לפרט אחר, והוא הקרבת אש זרה, אך דווקא חריגת התורה כאן מהלשון הרגיל המשמש לתיאור חטאם עשויה ללמד שכאן מבקשת התורה להבליט היבט אחר של החטא.³¹ כך אמנם הבין ר' אלעזר בן עזריה במשלו המפורסם:

משל לחולה שנכנס אצלו רופא, אמר לו: אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב. בא אחר ואמר לו: אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני, זה זרזו יותר מן הראשון.³²

נראה כי לא בכדי בחרה התורה לתאר את חטאם של נדב ואביהוא כקרבה בלתי רצויה לפני ה' דווקא בפרשתנו. התיאור הייחודי הזה של החטא מובא כאן משום שביקשה התורה להקדים אותו לאזהרה שעניינה מתי וכיצד ניתן לבוא אל קודש הקודשים. הנה כי כן - הכתובים מעלים בהחלט את נושא הכניסה כמטרה בפני עצמה, ומכאן פתח מרווח להבין שיעד זה קיים אף בכניסתו של אהרן. חיזקנו את פירוש הפסוק "ובא אהרן אל אהל מועד" כתיאור של כניסה לשם היוועדות בשלושה טיעונים: תיאור חטאם של נדב ואביהוא בפתיחת הפרשה;

נוכריתא", וכן תרגמו בפשיטתא - "כד קרבו נורא נוכריתא"; ובמיוחס ליונתן - "בזמן קרוביהון אישא בריא". לעומתם בתרגום נאופיטי: "בקרבותהון קרבן יתיר דלא בזמנר", ועיין: ' מאורי, **תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 163, הערה 349, שפירוש זה לפסוק תואם את "ואל יבא בכל עת...".

31. כמובן יש צורך ליישב את שתי התפיסות של חטא נדב ואביהוא זו עם זו. אפשר לומר שהם חטאו בשניים, כדברי ר' אלעזר בן עזריה, תורת כוהנים אחרי מות פרשה א ב, מהד' ווייס עט ע"ב; וכן בר קפרא בוויקרא רבה פרשה כ, מהד' מרגליות עמ' תסא. נראה לי לומר שקרבנם של נדב ואביהוא הנו קטורת, שתפקידה הוא לאפשר את כניסתו של הכהן לפני ה'. מדובר בהקרבה המשמשת לצורך קרבה, ועל כן נוכל להבין את חטאם כך: מתוך רצון להתקרב אל השכינה, שלא על פי ציווי, הקריבו קרבן קטורת שלא על פי ציווי, ובכך חטאו בשניים.

32. רש"י על אתר על פי תורת כוהנים, אחרי מות פרשה א ג, מהד' ווייס עט ע"ב. כך הבין גם ר' יוסי הגלילי בתורת כוהנים שם, כך מפרש ר' יוסף בכור שור, והשווה לראב"ע. רמב"ן (פס' ב) משיב ש"בקרבתם לפני ה'" משמעו "בשרתם לפני ה'", ואין בפסוקנו אלא מה שיש בשאר תיאורי חטא נדב ואביהוא (באופן דומה מפרש רמב"ן ביטויים כגון קרבה, ביאה וכניסה בהשגותיו לספר המצוות, לא תעשה סט, עג, ובהקשר לאיסורי עריות - שם, מצוות לא תעשה שנג). ברם מילגרומ (לעיל, הערה 7, עמ' 1012), דוחה את דברי רמב"ן, וטוען כי 'קרבה' במשמעות זו מוגבלת לקרבה לגיטימית, ועל כן יש להבין 'קרבה' כאן כפלישה לתחום אסור (אמנם מילגרומ, שם, עמ' 598 - כמו רמב"ן - מבקש ליישב את פסוקנו עם התיאורים האחרים של חטא נדב ואביהוא, אך הוא עושה זאת על ידי העדפת נוסח תרגום השבעים לפסוקנו. אין הדברים מקובלים מבחינה אמונית, ואף מבחינה מדעית נראה שיש להעדיף את ה'קריאה הקשה' [lectio difficilior]. **בדעת מקרא** (לעיל, הערה 11) ניסה לפרש את הפסוק מבחינה לשונית כמכוון לקרבה ומבחינה עניינית באופן הקרוב לדברי רמב"ן, אך לדעתי אין בכך להסביר מדוע דווקא כאן חרג הכתוב מהתיאור הרגיל של החטא.

פשוטות לשון פסוקי האזהרה לאהרן בהמשך; הקבלת פסוקנו לפסוק דומה ביום השמיני למילואים. אולם לכאורה יש קושי לקיים את הפירוש הזה לפסוקנו, שכן אין שוויון בין הכניסה המתוארת בפסוקים ב-ג לבין זאת שבפסוקנו: בעוד פסוקים ב-ג מתארים כניסה אל "הקדש" (= קודש הקודשים), פסוקנו מתאר את ביאת אהרן אל "אהל מועד" (= 'הקודש' שבלשון חז"ל, מקום השולחן והמנורה ומזבח הקטורת).³³ לדעתי אין בקושי הזה כדי לערער את מסקנתנו ופירושו, ויש לבאר כי הפער בין הכניסה הפותחת את סדר העבודה לבין הכניסה החותמת אותו³⁴ הנו חלק אינטגרלי מהפרשה. הפרשה פותחת ברצונו של הכהן להיוועד עם השכינה בקודש הקודשים ומגיעה לשיאה בכניסת הכהן לאוהל מועד להיוועדות כזאת. ההסבר לכך כרוך בנקודה שהעלה רד"ה (עמ' 21): "בל יחשוב אהרן שיכול להיכנס לצורכו בלבד, בכל עת: אלא לעולם אין הוא נכנס אלא כשליח כלל ישראל, לצורך כפרת העוונות כולם". ברם אין להבין זאת כשליח מוחלטת של 'כניסה לצורכו' - כניסה כזו אפשרית ואף רצויה, אך בשתי מגבלות: אין הכהן רשאי להיכנס למשכן לשם היוועדות בלבד, כי אם בסיום סדר עבודה המכפר עליו, על עם ישראל ועל המקדש; גם אז אין הכהן רשאי להיכנס אל קודש הקודשים כי אם אל אוהל מועד בלבד. כשאומרת התורה "בזאת יבא אהרן אל הקדש...", היא ממשיכה לתאר שתי כניסות העונות על רצונו של אהרן להיכנס לקודש הקודשים: הכניסה הראשונה היא לתוך

33. רד"צ הופמן, כמו חז"ל, הבין שפסוקנו מתאר כניסה לקודש הקודשים. אולם לאורך פרשתנו מבחין הכתוב בין "קדש" ל"אהל מועד": "וכפר על הקדש... וכן יעשה לאהל מועד" (פס' טז), "וכלה מכפר את הקדש ואת אהל מועד..." (פס' כ), "וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד..." (פס' לג), והשווה פסוק יז. אף בפסוקנו מדייק הכתוב בלשונו: "ובא אהרן אל **אהל מועד** ולבש את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל **הקדש**". על מנת ללמד סגוריה על דעתו של רד"צ הופמן ניתן לציין ש"אהל מועד" הנו כינוי למשכן כולו בפסוקים רבים (ליד מובן נרחב זה ל"משכן" ול"אהל מועד", יש ל"משכן" ול"אהל מועד" מובנים מצומצמים בתיאורי המשכן בשמות ובמדבר: ה"משכן" הוא יריעות התכלת והארגמן וכו' ועליו יש "אהל על המשכן" העשוי מיריעות עזים), ומשמעו האוהל שבו ה' נועד עם ישראל ועם שליחיו. ייתכן אפוא שבפסוק המתאר כניסה של אהרן לקודש הקודשים לשם "ביקור כבוד אצל השכינה" תציין התורה את מקום הכניסה בשם המורה על יעדו של המשכן כולו כמקום היוועדות. ניתן גם להציע שהתורה משתמשת כאן במונח "אהל מועד" על מנת להדק את זיקת פסוקנו לפסוק המקביל בשמיני למילואים (ט', כג). אולם נראה יותר לומר שפירוש "אהל מועד" בפסוקנו, כמו לאורך פרקנו כולו, הוא הקודש.

34. לפי פירושו של חז"ל ושל המפרשים כי "והניחם שם" (פס' כג) משמעו הנחת בגדי הלבן לצמיתות (גניזה), ודאי צודק רד"צ הופמן (שם) בקביעתו כי "זהו בעצם סיום עבודת יום הכפורים". לפי פירוש רד"ה שההנחה היא זמנית ושהמשך העבודה גם הוא בבגדי לבן, אין פסוק כג סיום של עיקר עבודת יום הכיפורים, ונקודה זו עומדת במרכז המחלוקת בינינו בהבנת הפרשה.

קודש הקודשים, עם קטורת ודם החטאות הפנימיות, על מנת לכפר על המקדש, על הכוהן ועל העם; הכניסה השנייה היא לתוך הקודש, לשם היוועדות. על פי גישתו של הגר"א שנזכרה בתחילת דברינו, ולפיה יש להבחין בין סדר העבודה של אהרן ובין סדר העבודה של הכוהנים הגדולים לדורותיהם, נראה לחלק בין שני סדרי העבודה באשר למטרותיהם העיקריות: כניסת אהרן לקודש עשויה לשמש מטרה בפני עצמה, כאשר הכפרה על המשכן והעם היא אמצעי; ואילו לדורות המטרה היא תמיד הכפרה ולא כניסת היוועדות.³⁵ בדור המדבר, שבו "בענן אראה על הכפרת" (פס' ב) ומשה נכנס תדירות לשמוע את מצוות ה' מבין שני הכרובים, משמש המשכן בתור 'אוהל מועד' במלוא מובן הביטוי, ולפיכך מכירה התורה בכניסת היוועדות כמטרה רצויה בפני עצמה. לדורות מתמסדת עבודת המשכן וחווית היוועדות נעשית נדירה יותר ומרכזית פחות, ושוב אין התורה מכירה ברצון להיוועד עם השכינה כשאיפה המצדיקה בפני עצמה את הכניסה ואת סדר העבודה הכרוך בה.³⁶

35. אפשר לומר כי כניסה לקודש הקודשים לשם היוועדות בלבד לא התקיימה לדורות כלל, ועל כן חידשו חז"ל את "הוצאת הכף והמחתה" בכניסה זו, ועיין רד"צ הופמן לפסוקנו. אולם נראה לומר שגם לדורות התורה מחייבת או מאפשרת כניסת היוועדות, וכי גם היוועדות הפרטית של הכוהן משמשת לצורכי כפרת הכלל, כפי שגם ביום השמיני למילואים לא נראה כבוד ה' אל כל העם עד שאהרן ומשה נכנסו לאוהל מועד לשם היוועדות (השווה דברי ר"ד סולובייצ'יק, **אגרות הגר"ד הלוי**, פ"ג מהלכות תמידין ומוספין ה"ג, עמ' קצז; פ"ה מהלכות עבודת יוה"כ הכ"ה, עמ' רב, שלגבי עבודת יום הכיפורים "גם הביאה עצמה היא מעבודת היום", וכן הסכים אביו הגר"מ סולובייצ'יק, עיין שם, עמ' קצח). עוד נראה לומר, שכניסת היוועדות התבטלה בתקופת הבית השני, בעת שחסרו אש וארון ורוח הקודש, ולפיכך הלכת חז"ל פירשה מחדש את פסוק כג, על מנת להתאים את הפסוק להלכה הנהוגה בימיהם. ייתכן שיש מעין זכר לכניסת היוועדות בנוהג המובא במשנה תמיד (פ"ה מ"ו - פ"ז מ"ג) שכל כוהן העובד עבודה במקדש מסיימה בהשתחויה, ועיין כסף משנה להלכות ביאת המקדש פ"ב ה"ד.

36. כאן תשובתי להוכחת רד"ה מסברה (עמ' 21 ואילך) שלא תיתכן כניסת אהרן אל הקודש אלא לשם כפרה בלבד, ולא לשם היוועדות. רד"ה טוען, שאין זה הגיוני שהתורה תניח שרק אהרן הוא בעל רמה רוחנית מספקת להיכנס בכל עת אל קודש הקודשים, ואילו שאר הכוהנים הגדולים לא יגיעו למדרגה זו. לדברינו, ההבדל בין אהרן לשאר הכוהנים הגדולים בעניין כניסת היוועדות נעוץ בייחודו של אוהל מועד ולא בייחודו של אהרן. ייתכן שגם לדורות נשאר רושם כלשהו מרעיון כניסת היוועדות. הבבלי, יומא ב ע"א ואילך (השווה תורת כוהנים צו, מכילתא דמילואים פרשה א לז, מהד' ווייס מג ע"א; ירושלמי יומא לח ע"א-ע"ב) מביא דרשות שונות כמקור להלכה של הפרשת הכוהן הגדול מביתו, ונראה שנחלקו הדרשנים גם באשר לסיבת ההפרשה. הדורש את חובת ההפרשה משבעת ימי המילואים רואה בהפרשה הכנה לכפרת המקדש והעם, ואילו הדורש משהיית משה בענן לפני עלייתו לארבעים יום לקבלת התורה, רואה בהפרשה הכנה לכניסה לפני השכינה. ועיין ר"ד סולובייצ'יק (לעיל, הערה 22), עמ' ז. לפי הגישה השנייה ניתן לראות את הכניסה והעמידה

עוד נראה לומר, כי העתקת כניסת ההיוועדות של הכוהן הגדול מקודש הקודשים לקודש אינה כרוכה בדרגות הקדושה השונות של המקומות בלבד, אלא גם ביעדיהם השונים. קודש הקודשים הנו מקום משכנם של לוחות העדות, שהם עדות להתגלותו החד-פעמית של ה' לעמו: "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארן העדת את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל" (שמות כ"ה, כב). היוועדות זו נשמרה למשה, גדול הנביאים, בלבד. כשאהרן - שותפו של משה בנבואותיו (ראה: שמות ז', א; "ב, א ועוד). מבקש להיכנס לשם, כמו אחיו, כדי להיוועד עם ה', אין התורה מונעת זאת ממנו לחלוטין, אלא מתירה לו את הכניסה 'לצדדים': לצורך היוועדות - לקודש בלבד, ובסיומה של עבודת כפרה מיוחדת; לקודש הקודשים - רק בעיצומה של עבודת הכפרה.³⁷

ד. סיכום והרהורים הרמנויטיים

פרשת סדר העבודה היא מן הפרשיות החמורות בתורה, ודומה כי גם אחרי ההתמודדות שלי ושל קודמי עם קשיי הפרשה, עדיין לא נכון יהיה לומר שזכינו בפירוש נקי וחלק. כידוע לכל לומד, דרכי ההתמודדות של הפרשן עם קושיה זאת או אחרת עשויות להיות שונות. יש שהקושיה נראית לו עמוקה ומרכזית דייה כדי לדחות פירוש שהוצע ולחפש פירוש חלופי, יש שהפרשן מצליח למצוא לקושיה תירוץ טוב או יישוב בדוחק, יש שהוא משאיר את הקושיה ב'צריך עיון', ויש שהוא מנסה לראות בקושי מתח אימננטי בכתוב המשמש כחלק ממשמעותו. ההכרעה בין הדרכים השונות תלויה במכלול השיקולים הפרשניים שהתגלו לעין הפרשן ובמשקל היחסי שהוא מייחס לכל אחד מהשיקולים הללו. אף אני כקודמי התמודדתי עם קשיים ועם שיקולים רבים, חדשים וגם ישנים, במאמץ למצוא את הדרך הפרשנית המיישבת את המקראות באופן הטוב והמקיף ביותר. בסופו של חשבון אינני בטוח שלא השארנו בפרשתנו קושיות החזקות מכל התירוצים, וייתכן שבפרשה העוסקת בעניינים ובמסותרין העומדים ברומו של עולם, ההרגשה שלא כל הקושיות מתיישבות שייכת אף היא לכוונת הכתוב ולמשמעותו.³⁸

בפני השכינה כמטרה חשובה בפני עצמה בעבודת היום. והשווה מה שכתבתי במאמרי 'הוראת משנה בתור טקסט ספרותי', **עיונים בחינוך היהודי**, ח, תשס"ג, עמ' נב-נג.

37. אפשר שניתן לחוש הד להבחנה הזאת במקרא בהלכה שנפסקה לדורות. מדיוק לשונו של הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש פ"ב ה"ג-ה"ד נראה, כי כניסה לשם השתחויה בלבד מותרת בהיכל ואסורה בקודש הקודשים, וכן הבין ר"ד סולובייצ'יק (לעיל, הערה 35). הסברו להלכה זאת הוא שלקודש רק ביאה ריקנית אסורה, וכל ביאה שהיא לצורך עבודה או השתחויה אינה ריקנית; ואילו לקודש הקודשים - "כל היתרו של כניסת הכה"ג הוא רק במה דהוא בא לכפר" (עמ' קצז). והשווה דבריו של הג"ר משה סולובייצ'יק, אביו של הגריד"ס, שם, עמ' צח.

38. לדעתי יש דוגמות נוספות במקרא לשימוש בסגנון מעומעם על מנת לתת ביטוי ספרותי לחוויה של תעלומה או מסותרין, ואין כאן המקום להרחיב בכך. והשווה רעיון דומה (אם כי

ברם לפני שאפנה את הבמה לטובת שיפוטו העצמאי של כל קורא, ברצוני להעיר על שיקול נוסף שהשפיע על דרכי הפרשנית כאן, והוא שייך לתחום ה'מטא-פרשני'. מצאתי דמיון רב בין דרכי ההתמודדות של רד"ה עם שני הקשיים הפרשניים העיקריים שאתם התמודד: הכפלת פסוקי החטאת וביאתו הבלתי מוסברת של אהרן אל אוהל מועד. בשני המקומות מצא המחבר שהמורכבות של מטרותיהם וסדריהם של הקרבנות המתוארים בפרשה יוצרת סיטואציות שבהן התורה נקלעת למצבים פרדוקסליים, והיא צריכה לחרוג מהדרך הסלולה כדי לבטא את המגמות הסותרות. במקרה האחד (הפר והשעיר) הפרדוקס טמון בצורך שהכניסה לקודש והכפרה תהינה 'באות כאחד', והתורה מיישבת אותו על ידי חריגה מסגנון הכתיבה הצפוי. במקרה השני (הביאה לאוהל מועד) הפרדוקס כרוך בצורך להמשיך בעבודת בגדי הלבן יחד עם הצורך לטבול כדי להפריד בין עבודה לעבודה, וישוב הפרדוקס כרוך בכניסת הכוהן פעמיים לאוהל מועד, לשם פשיטת הבגדים ולבישתם בלבד. צורת החשיבה הזאת שייכת לסגנון של למדנות הלכתית פורמליסטית המוכרת למדי בעולם הישיבתי המודרני, אך אינני משוכנע שדרך החשיבה הזאת מאפיינת את חוקי התורה, משפטיה ותורותיה.³⁹

לעומת זאת, אחת מההנחות ההרמנויטיות המנחות את הדרך הפרשנית שלי היא תפיסת הטקסט כמכלול שבו כל הפרטים מתחברים ביחד ומשרתים משמעות ומסרים משותפים. אין בכך לשלול את קיומם של מתחים ולעתים אפילו פרדוקסים בטקסט, אבל יש בכך הגברה של מגמת האחדות וההרמוניה, הן בתוכן והן בסגנון, על פני מגמת המתחים והבחינות. לפיכך משמעותית בעיניי הנקודה שפתרונותיי לשני הקשיים שנידונו שלובים זה בזה ומשלימים זה את זה. לאורך הפרשה כולה המקרא מתמודד עם מתח אחד בסיסי, בין שאיפותיו הרוחניות הפרטיות של הכוהן הגדול (הכניסה) לבין צרכים של כלל ישראל ושל גבוה (הכפרה). בשלב אחד של סדר העבודה מובילה התמודדות זו להכפלה של פסוקי החטאת, על מנת ללמד שקרבנו של הכוהן וקרבו של העם צריכים להיות משולבים זה עם זה. בשלב האחרון של סדר העבודה מופיע פסוק המחזיר אותנו מתהליכי הכפרה לכניסת ההיוועדות. לפי גישתי כל הקשיים הבולטים של הפרשה מדריכים את הקורא להכיר בקו חשיבה עקבי: השראת השכינה במקדש והמפגש בין האדם לבין השכינה שלובים זה בזו. אין

לא זהה) אצל: G. Josipovici, *The Book of God*, New Haven-London 1988, pp. 60-61. 39. דומה כי המחבר הושפע בדרך החשיבה הזאת מדודו ר"מ ברויאר, אשר השפעתו גם בפרטי הניתוח ניכרת לאורך המאמר, על אף השוני הרב בין דרכי רד"ה ורמ"ב, הן בהבנת הפרטים והן בהנחות היסוד ההרמנויטיות (עיין דברי רד"ה בהערה 18). חלק מהקסם של שיטת רמ"ב - מלבד סגולותיו הפרשניות והתמודדותו המבריקה עם תובנותיה של הביקורת הגבוהה - מונח לדעתי בקרבה בין דרכי חשיבתו (במיוחד בפרשיות הלכתיות) לבין השיטה הבריסקאית, הנפוצה בעולם הישיבות. נראה לי שגישת רד"ה קרובה לזו של דודו הן בנקודה הזאת והן באשר לתפיסתם את הזיקה בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל פה, ואכמ"ל.

כפרה ללא כניסה אל הקודש ואין כניסה אל הקודש ללא כפרה. אין הכוהן רשאי לדאוג למאווייו הרוחניים הפרטיים בלבד, אך מאידך אין אלה מתבטלים בתוך מאמציו התובעניים לשרת את צורכי הכלל. בעבודה המתוארת כאן, המביאה את האדם לרמה הרוחנית הגבוהה ביותר, אין המגמה האחת מבטלת את חברתה, וסדר העבודה מבקש לשלב בין כולן.

אפשר שמידת האחדות בין מגמת הכניסה לבין מגמת הכפרה גבוהה עוד יותר. רבות עסקו פרשנים וחוקרים בשאלת משמעותו המדויקת של השורש כפ"ר, ונראה כי מילה זו משמשת במובנים שונים בהקשרים שונים במקרא.⁴⁰ פסוק המופיע בחלק הסיפורי של התורה עשוי להורות על פן חשוב אחד של שורש מרכזי זה: "...כי אמר אכפרה פניו במנחה ההלכת לפני ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני" (בראשית ל"ב, כא). מופיעים כאן בזה אחר זה ביטויי פיוס רבים, וכולם מוכרים לנו מתחום עבודת המקדש: כפרה, מנחה, ראיית פנים (השווה שמות כ"ג, יז ומקבילותיו), נשיאת פנים (השווה במדבר ו', כו). בהמשך הסיפור משתמש יעקב בביטוי נוסף, ואף הוא מוכר לנו מעולם הקרבנות: "...כי על כן ראיתי פניך כראת פני אלהים ותרצני" (בראשית ל"ג, י). לפי הפסוקים האלה שלובות זו בזו 'ראיית הפנים' של העבד בפני רבו ומחיקת הרושם של חטא אשר פגע במערכת היחסים בין השניים. הצעד הראשון בתהליך המשולב הזה הנו הכפרה – הוא המאפשר את ראיית פני האדון, שתוצאתה נשיאת פנים וריצוי.⁴¹ והנה בקרבן הראשון המתואר בספר ויקרא, מטעימה התורה: "וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו" (א', ה). במקומות אחרים מצאנו שקרבן עולה קשור עם ראיית פני ה': "ויעלהו לעלה תחת בנו... אשר יאמר היום בהר ה' יראה" (בראשית כ"ב, יג-יד); "ולא יראה את פני ה' ריקם" (דברים ט"ז, טז);

40. עיין: מילגרום (לעיל, הערה 7), עמ' 175 ואילך, עמ' 255 ואילך, עמ' 1079 ואילך, ועיין ביקורתו של מקובי (H. Maccoby, *Ritual and Morality*, Cambridge 1999, pp. 175-181). רד"ה, בעמ' 23-24 והערה 32, מקשה על ההסבר שמציע רמ"ב לריבוי קרבנות החטאת, וטוען כי "קשה להבין את עצם ההבחנה החתוכה בין כפרת המקדש לכפרת כלל ישראל", ו"לא נתבאר מדוע אין די בכפרת המקדש, המכפרת אף על האישים שטימאוהו בכל העברות כולן" (כאן מסתמך המחבר על תפיסתו של מילגרום, המובאת במאמרו בהערה 31). ברם נראה שפרשתנו משלבת רבדים שונים של 'כפרה': כפרת (= ניקוי) הטומאה מהמקדש יחד עם כפרת (= סליחת) החטא (ועיין ביקורתו של מקובי על דברי מילגרום). ושמא יש להבחין גם בין שני רבדים של כפרת החטא - כפרת החטא וכפרת החוטא. עוד יש לציין, כי בעמ' 28-29 מטעים המחבר כי טהרת המקדש וטהרת ישראל מהוות שני מרכיבים משולבים בקרבנות היום, ולכאורה אין הרעיון הזה מתיישב יפה עם תפיסת כפרת החטאת של מילגרום, וצריך עיון.

41. שתי התוצאות האלה של הקרבן מוזכרות גם במלאכי א', ח: "...הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך".

"ויעלו עלת... ויראו את אלהי ישראל..." (שמות כ"ד, ה, ו).⁴² מכאן משתמע שה'כפרה' המושגת על ידי קרבן עשויה להיות קשורה הן לענייני סליחה וטהרה והן לענייני ראיית פנים וריצוי, ויתר על כן - שני המישורים הללו עשויים להיות שלובים זה בזה.

לאור זאת ניתן להבין פרט מעניין במבנהו הספרותי של ספר ויקרא. שני החלקים הראשונים של הספר (א' - י', יא; י', ח - ט"ו) עוסקים בסדרי עבודת הקרבנות במשכן (א' - י', יא) ובענייני טומאה וטהרה (י', ח - ט"ו; י', ח-יא הנה חוליית מעבר ששני המוטיבים מופיעים בה), ובשניהם ממלא השורש כפ"ר תפקיד מרכזי. כך משמש פרקנו, פרק ט"ז, סיום נאות ליחידת העל בספר ויקרא המורכבת משני החלקים הללו, שכן בפרקנו מתאר השורש כפ"ר הן את טיהור המקדש והעם הן את סליחת החוטאים וחטאיהם. והנה רק בשני מקומות בפרשות הקרבנות מצאנו שהתורה קושרת את השורש כפ"ר לתחילת תהליך ההקרבה: בקרבן הראשון המוזכר בספר (א', ד), ובפרשתנו (פס' ו, יא). נראה לומר כי המשותף לשני הקרבנות הללו, היוצרים 'חתימה מעין פתיחה' ליחידה העיקרית של ספר ויקרא, הוא שהכפרה שלהם אינה קשורה למחילה ולטהרה בלבד אלא אף לראיית פנים ולריצוי. אפשר שהמטרה המשותפת של ראיית פני ה' תסביר את קישור מושג הכפרה לשלבים הראשונים של הקרבת הקרבן: ברוב הקרבנות, הכפרה קשורה לסליחה או לטהרה, המושגות בשלב המכריע בהבאת הקרבן (זריקת הדם); אך בשני הקרבנות הללו, שנועדו (אף) לראיית פני ה', אין הכפרה שייכת להזאה בלבד, אלא מאפיינת את הקרבן כבר משלב הבאתו לעזרה והעמדתו לפני ה' בידי בעליו.

42. לגבי מצוות ראייה אין התורה מפרטת איזה קרבן יש להביא, אך מפני שמטרת הקרבן היא מנחה ודורון לה' מסתבר שמדובר בקרבן עולה, וכך אמנם נקבע בתורה שבעל פה. במעמד הברית בשמות כ"ד הוקרבו שלמים נוסף על העולות, אך נראה כי החזון קשור לעולות, ולשלמים נועד תפקיד אחר הקשור לכריתת ברית ואכמ"ל. מדברי ר"י בכור שור לפס' ב משתמע ששני הקרבנות המצוינים בפתיחת סדר העבודה (פר לחטאת ואיל לעולה) הם בבחינת 'דורון' המאפשר את כניסתו של הכוהן הגדול, אך לעניות דעתי אין קרבן חטאת דורון, וכניסת הכוהן הגדול ביום הכיפורים מתבססת על 'כפרה' שאינה בבחינת דורון.