

לדרכי לימוד המקרא לאור פרשת עבודת יום הכיפורים: חליפת מכתבים בין הרב מרדכי ברויאר [ז"ל] ודוד הנשקה

הקדמה

כשנה קודם פטירתו של דודי הרב ר' מרדכי ברויאר, זכרו לתחייה ולברכה, נתקיים בישיבת הר עציון ערב עיון לכבודו, לאחר הופעת הספר 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר¹. בפתח דבריי בערב זה אמרתי:

בשתי דרכים – הערב צריך לומר: בשתי בחינות – מביע עצמו דודי הגדול, הרב ר' מרדכי: בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה. בתורה שבעל פה כולו סער וגעש, עקיצת עקרב ונשיכת שרף, הומור מתפרץ ושטף סיפורים, וכל דבריו כגחלי אש. ואילו בתורה שבכתב לפנינו שירה, בחינת 'כתבו לכם את השירה הזאת'. כי כתבי הרב ברויאר אומרים כולם שירה; אמנם בפרוזה, אבל בפרוזה שקולה, ואינך יכול להחמיץ את רוח השירה המרחפת על כל שורה, ואי־אפשר שלא לשמוע את טעמי המקרא, שבעל הטעמים הגדול מטעים בהם – דומה אף בלא שמודע לך – את כל דבריו. ואף כשאינך מסכים ולו לתיבה אחת מדבריו, והרי כזאת יקרה לא אחת ולא שתיים, אינך יכול שלא להתענג על ריח גן עדן העולה מבין השורות, כריח השדה אשר בְּרָכוּ ה'. והואיל ולפנינו שתי בחינות בתורת הרב ברויאר, הנהגת על פה והנהגת הכתב, על כורחנו יש למצוא את ההנהגה השלישית, הממצעת והמפשרת בין שתי הבחינות, שבה שתי המידות מוצאות את איחודן העליון; שאם זאת לא למדנו מתורתו, מה למדנו? ואכן, יש אנשים, ואף אני זכיתי להימנות עמם, המכירים את תורת ר' מרדכי במידת השיתוף שבין על פה לכתב, והרי זו תורת המכתבים. מצויות עמדי ערמות גדולות של מכתבים, מכתבי הדוד לאחינו, הפרושים על פני שנים ארוכות. הרי יודעים אתם שאין אדם יכול לבחור את בני משפחתו, ואי־אפשר להאשים את הרב ברויאר בְּאֲחִינִים שנקבעו לו מן השמים; אבל אפשר לשבח אותו שקיים בהם במידה גדושה, עתים גדושה ביותר, את הכתוב 'ומבשרך לא תתעלם', וכך זכיתי לאותו אוצר מכתבים, שוודאי מחזיק כרך בפני עצמו [...] זוהי כאמור סוגה ייחודית בדרכי ההבעה של הרב ברויאר, שדרך נס נתבוללו בה אש ומים כאחד, אש העל פה עם זרימת הכתב, כשסגולות שני הז'נרים הללו מתאחדות במיצי מרתק ומופלא [...]

1. 'עופר (עורך), 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר, אלון שבות תשס"ה.

לפני כמעט עשרים שנה, לאחר שיצא לאור הספר **פרקי מועדות**, כתב לי הרב ר' מרדכי: 'אני תמה שלא נתפרסמה עדיין אפילו תגובה אחת על ספר פרקי מועדות'; והוא מעלה שם ארבע אפשרויות לתרץ מדוע אני עצמי לא כתבתי תגובה, ולאחר שטרח להפריך את השלוש הראשונות אחת לאחת, נותרה רק הרביעית: 'כנראה לא מצאת בספר הנ"ל אפילו שגיאה אחת שראוי להגיב עליה. אבל זה נראה לי תירוץ כל כך דחוק, עד שאני מעדיף להישאר בקושיא!' עם השנים אכן הגבתי על עניינים שונים בספר האמור, וכנראה אף יותר מדיי; וכך כתב לי הדוד לפני י"ג שנה בדיוק: '[...] העובדה שעדיין לא עשית עפר ואפר מתפיסתי ביחס לסדר עבודת יום הכיפורים יכולה להיות תלויה רק בכך שעדיין לא נתפנית לכך; אך אין אני מתייאש מן הפורענות – והיא בוא תבוא'. ואמנם, חכם עדיף מנביא, ולפני חמש שנים כתבתי **במגדים** על עבודת יום הכיפורים, ונאלצתי לחלוק על פירושו של דודי הגדול...

עד כאן מתוך פתח דבריי באותו ערב.

קודם שנדפס המאמר האמור על עבודת יום הכיפורים,² הצעתיו לפני דודי ז"ל; דבר זה הביא לחליפת מכתבים, שבהם נדונה השיטה הראויה בחקר המקרא. דומה בעיניי שמלבד הציור החי שהדברים מציינים את דמותו המרתקת של דודי המנוח, יש בהם אף חשיבות לא מבוטלת להערכת דרכו הפרשנית של הר"מ ברויאר – טיבה, התפתחותה וגיבושה. להלן מתפרסמת אפוא חליפת מכתבים זו כסדרה: א. מכתבו של ר"מ ברויאר בעקבות קבלת טיוטת מאמרי; ב. תשובתי; ג. תשובת ר"מ ברויאר; ד. תשובתי; ה. תשובת ר"מ ברויאר; ו. תשובתי; ז. תשובת ר"מ ברויאר. הדברים נדפסים כלשונם המקורי, אלא שבמקומות שהדבר נצרך, הוספת הערות שוליים המספקות את הנתונים הנדרשים; בשני המכתבים הראשונים אף הוספתי ראשי פרקים, בשל אורכם.

היו נא הדברים לעילוי נשמתו של חכם גדול זה, מקורי ועמקן עד לאחת, שלא הניח כמותו באמונה גדולה ותמימה – ששכנה בלב בוער מאהבת האמת.

דוד הנשקה

2. ד' הנשקה, 'לסדר העבודה ביום הכיפורים', **מגדים** לג, תשס"א (להלן: הנשקה), עמ' 41-13.

א

ב"ה יז במרחשון תש"ס

דוד היקר,

אני כמו תמיד – והפעם אפילו יותר מתמיד – בלחץ עצום של זמן. אף על פי כן התפנית לקרוא את מאמך ולעיין בו וגם לנסות לחוות את דעתי עליו. אך אבקש שתדון אותי לכף הזכות, אם לא הגבתי על כל מה שכתבת או לא תמיד ירדתי לסוף דעתך.

(1. על ביקורת המקרא)

לדעתי, היסוד וגם ההצדקה לכל מאמך הוא הערה 18³ אולם אינני מסכים לאף מילה הכתובה שם. העובדה, שיחזקאל קויפמן אמר את מה שאמר על ביקורת המקרא, איננה מחייבת אותי. אני רגיל לומר לתלמידי שאינני מקבל שום סמכות בתחום האידאות או המחקר – ואינני סומך אפילו על הרב שך. על כן אני חייב לבדוק את דעתו של יחזקאל קויפמן, ולהחליט בעצמי אם יש בה ממש. אך דא עקא, הוא לא אמר אפילו דבר אחד שאפשר להתווכח עליו. הוא יושב לו בקתדרה כעין סמכות עליונה של גדול הדור ופוסק הלכה בלי לנמק ובלי להוכיח. הוא חושב, כנראה, שאם הוא אומר, שהנתחנות של חכמי גרמניה הגיעה לידי אבסורד, ושהיא עומדת ברובה המכריע על הנחות מלאכותיות והיא משתמשת לרעה בגילוי ליקוי הסדר, הכפלת דברים וכו' וכו' – די בכך, שנקבל את דעתו. שהרי מי אנחנו שנחלוק

3. הנשקה, עמ' 17: "בלי להיכנס לשאלה הכללית בדבר הלגיטימיות המדעית, הפשטית, של השיטה הביקורתית המצויה ברקע דרכו של ר"מ ברויאר"; ובהערה 18 שם: "השווה הבחנתו הבסיסית של 'קויפמן, תולדות האמונה הישראלית א, ירושלים תשל"ב, עמ' 18-19, והערה 21, בין חלוקת מקורות העומדת... על בחינת סדרי החוקים, שהמסורה גופה מסרה אותם לנו בהפרדם המוחלט, באופן שההפרדה היסודית קיימת כאן בעין ואינה תלויה בשום נתוח ספרותי", לבין 'הבחנת המקורות הראשוניים והשניים והשלישיים, הבחנת הוספות העורכים וההוספות להוספות עד אין קץ – בכל אלה יש לעתים רחוקות מן הברי או מן הקרוב לשכל. הנתחנות כפי שפתחה חכמי גרמניה ודאי הגיעה לידי אבסורד. היא עומדת ברובה המכריע על הנחות מלאכותיות. היא משתמשת לרעה בגלוי לקוי סדר, הפרעות ההמשך הרצוף, הכפלת דברים, יתר דברים, הערות מפסיקות וכיוצא בזה, ועל יסוד אלה היא מבחינה 'מקורות' או מוחקת מחיקות כדי להשיב את הנוסח 'האמת' על מכוננו... אם עלו בתורה כל כך הרבה יסודות שונים – היתכן, שיעלה בידנו עתה להפרידם זה מעל זה? לבנות על יסוד רעוע כזה אי אפשר בכל אופן כלום' (ההדגשות שלי). מאז שנכתבו הדברים הנוקבים הללו, לפני למעלה משישים שנה, הכיוון הגלום בהם דומה שנתחזק ונתאשש, מכוח החקר הספרותי של המקרא. לפי זה נמצא כי 'תרגומו' האמוני של ר"מ ברויאר לממצאי הביקורת נצרך דווקא כשמדובר בפרשיות שלמות העומדות במובחן זו מזו; אבל בסוג השני של הביקורת הדברים תואמים לפשטות שהיו מקובלים בחקר המקרא לפני כמאה שנה, ולא לאלה המתחדשים בדורותינו. ואכמ"ל".

על גדול הדור? וכנראה אין הוא מעלה על דעתו, שיבוא אדם ושאל בתום לב: זו מניין לך – או שאדם יעז פנים בפני רבו ויאמר: היפוכו של דבר, הנתחנות של חכמי גרמניה היא גאונית, והיא עומדת כמעט תמיד על בסיס איתן ומוצק, והיא משתמשת בכישרון גדול בכל גילוי ליקוי הסדר, הכפלת דברים וכו' וכו' כדי להגיע לאמתה של תורה. המינימום שהייתי יכול לדרוש מאיש מדע רציני האומר דברים כאלה, שיביא לפחות דוגמה אחת של פרשה, שבה המבקרים נכשלו ב"נתחנות" שלהם. אך זה היה, כנראה, למעלה מכוחו. משום כך הוא בא בסוף בטענה ניצחת: "לא ייתכן", שיעלה בדינו להפריד את המקורות זה מזה, ו"אי אפשר" לבנות על יסוד רעוע כזה.

אולם טענת "אי אפשר" היא תמיד המפלט האחרון של מי שאוטם את אוזניו לשמוע בשורה חדשה. כך הגיבה היהדות הדתית (גם הלא־דתית) על בשורת הצינונות, והם המשיכו לצעוק "אי אפשר" – עד שראו בעיניהם, שהבלתי אפשרי הוא אכן אפשרי ואף קם והיה למציאות. קל וחומר הדברים אמורים כאן. שהרי מבקרי המקרא הגרמניים לא טענו רק שיעלה בידם לנתח כל פרשה למקורותיה, אלא הם כבר עשו את המלאכה הזאת, והגיעו בה לידי הישגים מרשימים ביותר, שכל מי שיש לו חוש לפשוטו של מקרא יכול רק להתפעל מהם. אבל זה כמובן איננו עושה שום רושם על יחזקאל קויפמן. הוא ימשיך לטעון "אי אפשר", ומי אנחנו שנבוא אחרי המלך.

נמצא שאי־אפשר כלל לחלוק על התיזה של יחזקאל קויפמן – שהרי לא אמר כלום. אף על פי כן מוטל עלינו לפחות להבין אותה. האיש הזה היה גאון בראייה הכוללת שלו; הוא הבין את רוח המקרא, ספריו, ודמויותיו בהבנה גאונית, שספק גדול אם היה אדם הדומה לו בעניין זה. והבנה כוללת זו משתקפת בעליל בספריו כגון "תולדות האמונה הישראלית", "גולה ונכר". אך לא הייתה לו לא סבלנות ולא יכולת של ירידה חטטנית לפרטים ופרטי פרטים של מילים וביטויים או תופעות דקדוקיות; ויוכיחו פירושו ליהושע ושופטים, שאם אומר עליהם שהם ספרים בינוניים עדיין הפרזתי בערכם. והוא הדבר המשתקף גם ביחסו לביקורת המקרא. הוא הסכים להבחין בין פרקים שלמים, השונים זה מזה בסגנונם הכללי או ברוחם. אך החיטוט בחלקי פסוקים ובחלקי חלקיהם היה למעלה מכוחו וגם בניגוד לכל אופיו. והוא היה סבור כנראה, שמה שהוא איננו מסוגל לעשות, גם אחרים אינם מסוגלים.

(2. לשיטת ר"מ ברויאר בפרשת עבודת יום הכיפורים)

אולם בכך עדיין לא יצאתי ידי חובתי בוויכוח הזה. שהרי יכול אתה לטעון, שאף על פי שכל דברי יחזקאל קויפמן הם דברי נביאות, הרי אתה יכול להביא ראיה לדבריו לפחות בפרשה זו שאתה דן בה כעת. אך לא מניה ולא מקצתיה. לשוא חיפשתי ראיה בדבריך, איך ה"נתחנות" של המחברים הגרמניים הגיעה לידי "אבסורד" לפחות

בפרשת עבודת יום הכיפורים. אחרי שאתה טוען טענה של מה בכך על פירושי לפסוק "ובא אהרן אל אהל מועד" (על כך, וכן על הערה 2, בהמשך), אתה אומר אמירות כלליות, שאינן שונות בכלליותן ובפסקנותן הבלתי מנומקת מזו של יחזקאל קויפמן. ובכן, "ההנחה שאהרן נכנס בכל עת אל הקודש לצורך עצם הכניסה בלבד איננה עולה מן הכתובים כל עיקר".⁴ איך אפשר לומר כך דרך סתם? הלא הוכחתי את "ההנחה" הזאת בראיות מוצקות שאין להן תשובה. אחר כך באה עוד טענה של ממש: "בפשט הכתובים אין כל חציצה בין קרבנותיו של אהרן ובגדיו לבין קרבנות העם. בלא צירופם של כל אלה אין הוא יכול לבוא אל הקודש... בל יחשוב אהרן" וכו' וכו'.⁵ אמת נכון הדבר: כך באמת עולה מפשט הכתובים, והכתוב התכוון בדיוק לכך. אך זהו פשט הכתובים רק אחרי שחלו בו ידי "העורך". והעובדה, שזהו אכן פשט הכתובים – כמות שהם כתובים לפנינו – רק מוכיחה על כישרון העריכה של "העורך". אך עדיין אין מכאן ראיה, איך היה פשט הכתובים, כאשר עדיין "המקורות" עמדו בפני עצמם. אכן במסגרת המקורות כשהם לעצמם הדבר הוא בדיוק להיפך: אהרן יכול להיכנס לצורך עצם הכניסה – גם בלי קרבנות העם. ובמסגרת המקורית אין די שאומר שיש "חציצה בין קרבנות אהרן ובין קרבנות העם", אלא המקור הדן בעצם כניסת אהרן אל הקודש מכיר רק את קרבנות אהרן, ואיננו מכיר כלל את קרבנות העם. אך אתה, לשיטתך, אינך מכיר כלל בקיומם של המקורות. ולפי השיטה הזאת אכן כל דבריי בטלים. אך הלוא על זה אנו דנים – אם יש ממש בשיטת המקורות או לא. נמצא, שאתה מביא ראיה לסתור את שיטתי על יסוד ההנחה הקודמת שכל שיטתי היא מופרכת. מה אני יכול לומר על סוג טיעון שכזה?

אבל אחר כך אתה מביא עוד ראיה חזקה – הפעם לא מלשון הכתוב, אלא מדרך הסברה. לדעתך הסברה איננה נותנת, שיהיה הבדל בין הדין הנוהג באהרן הכהן ובין הדין הנוהג לדורות. ואלו הם, כמובן, דברים נכונים מאוד. אך כאשר אתה אומר אותם כדי לסתור את שיטתי, אתה רק מוכיח, שאמנם הבנת מצוין את דבריי כמות שהם כתובים (על כך בסוף), אך לא הבנת כלל את מה שכתוב שם בין השיטין.

אני מעולם לא האמנתי באותה הבחנה של הגר"א בין דינו של אהרן ובין דין הכהנים של דורות. שהרי אין להבחנה זו כל אחיזה בפשוטו של המקרא, והיא גם נסתרת ממשמע לשון הכתוב. הגר"א, לשיטתו, יכול לומר כן, שהרי הוא סבור, שכל סדר העבודה המפורש בפרשה נהג כבר באהרן הכהן הבא "בכל עת" אל הקודש. והואיל והכתוב הזכיר בסדר העבודה רק את אהרן הכהן בלבד (בניגוד לכהן "אשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו" הנזכר בנספח הדין ביום הכיפורים), כבר אפשר לומר, שכל סדר העבודה דן מלכתחילה באהרן הכהן בלבד. אך אני, לשיטתי, אינני יכול לומר כן. שהרי רוב הדברים הנזכרים בסדר העבודה נוהגים רק בסדר העבודה של

4. הנשקה, עמ' 21.

5. שם.

דורות – מעשי החטאות הפנימיות ושני השעירים – ואף על פי כן הזכיר בהם הכתוב רק את אהרן הכהן (כמדומה אני שהזכרתי את הדבר הזה באחת ההערות, ויישבתי אותו בדוחק).⁶

אלא זהו עיקרם של הדברים: התורה תיארה כאן שלושה עניינים, שמלכתחילה אין ביניהם כל קשר: א. הכהן רשאי לבוא בכל עת אל הקודש, ובלבד שיביא תחילה פר לחטאת (חיצונה) ואיל לעולה ויבוא אל הקודש עם הקטורת; ב. הכפרה על טומאת מקדש וקדשיו נעשית באמצעות שתי החטאות הפנימיות, אשר יוזה מדמן בקודש, באוהל מועד ועל המזבח; ג. הכפרה על ישראל מעוונותיהם, פשעיהם וחטאותם נעשית באמצעות השעיר המשתלח וכן זוג השעיר לה', הקרב בחטאת (חיצונה). שלושת העניינים האלה היו ראויים להיות מתוארים בשלוש פרשות נפרדות, שהרי אין ביניהם כל קשר פנימי. ואילו הם נכתבו כך בתורה, היינו מקיימים כל אחד מהם כמות שהוא כתוב: הכהן ייכנס בכל עת, ובלבד שיקיים את תנאי הכניסה (פר ואיל וקטורת). באחד מימות השנה יכפר הכהן על טומאת מקדש וקדשיו בדם החטאות הפנימיות, וביום אחר יכפר על כל ישראל באמצעות שני השעירים. אולם עצם העובדה, שכל שלושת העניינים האלה כתובים (או ראויים להיות כתובים) בתורה, כבר משנה את דינו של כל אחד. תחילה נשתנה דין הכפרה על טומאת מקדש וקדשיו. מעתה אין די שיביא את שתי החטאות הפנימיות, אלא עליו למלא גם את תנאי הכניסה: פר לחטאת (חיצונה) ואיל לעולה וקטורת. אך הואיל ובלאו הכי הוא יביא בכניסתו פר לחטאת (פנימית), הרי הוא יכול לקיים בפר הזה גם את חובת החטאת החיצונה. ועצם העובדה, שהכהן חייב לכפר על טומאת מקדש וקדשיו ביום מן הימים, כבר משנה גם את דין שני העניינים האחרים. כך בעניין הכניסה אל הקודש. שהרי מלכתחילה אין זה מתקבל על הדעת, שהכהן ייכנס בכל יום למקום שכינה – כאדם המבקר בבית חברו. אך כל יום שהתורה הייתה קובעת לכניסה היינו שואלים עליו – מה יום מיומיים. משום כך מלכתחילה לא יכלה תורה לקבוע שום יום לכניסה. אולם אחרי שכבר נתחדשה ההלכה, שהכהן חייב לבוא אל הקודש (באחד הימים) כדי לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, כבר יכלה התורה לומר, שעצם הכניסה אל הקודש מותרת רק ביום הזה. אך כתוצאה מכך כבר בטלה מאליה כל ההלכה של החטאת החיצונה: אין היא יכולה להתקיים בשעת כניסת אהרן אל הקודש "בכל עת", שהרי עצם הכניסה בכל עת שוב איננה קיימת במסגרת "צירוף הבחינות". וגם אין החטאת החיצונה קרבה במסגרת הכניסה לצורך כפרת המקדש וקדשיו, שהרי כבר יוצאים ידי חובתה על ידי החטאת הפנימית. וכן הדבר בעניין כפרת כל ישראל על כל חטאותם. כפרה זו, כשהיא לעצמה, הייתה יכולה להתקיים באחד הימים בלא שום קבע. אך הואיל ובלאו הכי הכהן חייב לכפר על טומאת מקדש וקדשיו (באחד הימים) הרי הדעת נותנת שיש לקיים באותו יום גם את כפרת

6. ראה: מ' ברויאר, **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 520, הערה 8.

ישראל מכל חטאותם. והואיל ובמסגרת כפרת המקדש וקדשיו כבר הוא מביא שעיר לחטאת פנימית, כבר הוא יוצא בשעיר הזה גם ידי חובת השעיר החיצון הבא כבן לוויה לשעיר המשתלח. ונמצא אפוא, שהשעיר הזה הוא גם בן זוגו של הפר במסגרת כפרת המקדש וקדשיו והוא גם בן זוגו של השעיר המשתלח במסגרת כפרת ישראל מכל חטאותם. ועדיין היינו אומרים, שיקיים את שתי הכפרות האלה ביום מן הימים בלא שום קבע. אך הואיל והתורה כבר קבעה את העשור לחודש השביעי כיום כפרה וטהרה, ראוי לקיים ביום הזה גם את שאר כל הכפרות שהתורה מעוניינת בהן.

ונותרה כאן עדיין רק בעיה אחת: אם זהו סדר העבודה, כמות שהוא נוהג במציאות, מדוע התורה לא כתבה אותו כך. ופירוש השאלה הזאת: מדוע התורה נקטה לשון סתרים ולא העתיקה בפשטות את ההלכות הכתובות במשנה של מסכת יומא, שהרי רק זו היא ההלכה הנוהגת בפועל. ועל כך אני משיב את התשובה השגורה על פי תמיד: אילו העתיקה התורה את ההלכות השנויות במסכת יומא, לא היה איש מבין אפילו מילה אחת: על שום מה צריך הכהן להתוודות שתי פעמים על הפר – פעם אחת לפני ההגלה ופעם שנייה אחרי ההגלה? ועל שום מה חייב הכהן להכריז "לה' חטאת"? ועל שום מה חייב הכהן להעמיד את השעיר השני "חי לפני ה'" – כאשר עדיין לא הגיעה שעת שילוחו? משום כך כתבה התורה את הדברים כמות שהם ראויים להיעשות, ולא כמות שהם נעשים במציאות. תחילה כתבה "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו" וגו' – ללמדנו, שראוי היה להקריב עתה את הפר הזה לחטאת (חיצונה); אלא שבמסגרת צירוף הבחינות אנחנו מקיימים את ההלכה הזאת רק באופן סמלי – על ידי וידוי. ואחר כך היא כותבת "והקריב אהרן את השעיר... ועשהו חטאת" – ללמדנו, שראוי היה להקריב עתה את השעיר לחטאת (חיצונה) מיד אחרי ההגלה. אך במסגרת צירוף הבחינות אנחנו מקיימים את ההלכה הזאת רק באופן סמלי – על ידי הכרזת "לה' חטאת". ואחר כך היא כותבת, שהשעיר השני "יועמד חי לפני ה'" – ללמדנו, שראוי היה להעמיד את השעיר הזה חי לפני ה' מיד אחרי הקרבת חברו ומיד אחרי ההגלה – על מנת לשלח אותו מיד המדברה. אך במסגרת צירוף הבחינות אפשר לקיים מכל הדברים האלה רק את עצם ההעמדה; שהרי שעת השילוח תגיע רק לאחר מכן.

בדרך זו פירשתי את כל הפרשה על פי פשוטה – מתוך ההנחה ש"דיברה תורה כלשון בני אדם". אלא שלשון בני אדם של התורה משתנה מעניין לעניין. כאשר היא כותבת את כל אחד משלושת העניינים האלה בפני עצמו היא נוקטת לשון בני אדם הכותבים דברים. אולם כאשר היא מצרפת את כל הדברים האלה למעשה אחד – כתוצאה מ"עריכה" – היא נוקטת לשון "עורך". וגם זה הוא לשון בני אדם. ואין צורך עוד להאריך בעניין זה, שכבר כתבתי אותו אלף פעמים – וראה לדוגמה את ההקדמה שלי ל"פרקי בראשית".

אתה רואה אפוא מכל זה, שלא הייתי זקוק להבחנה של הגר"א על ההבדל שבין דין אהרן הכהן ובין דין הכהן לדורות. אף על פי כן נקטתי את ההבחנה הזאת. שכן קשה לבני אדם להתרגל לכך, שהתורה רומזת כאן לשני מעשים שאין להם כל קיום במציאות: הקרבת פר חיצון ושעיר חיצון. משום כך אמרתי, שלפחות אחד משני הדברים אכן מתקיים במציאות – במסגרת הדין של אהרן הכהן. אך אין זה אלא לשבר את האוזן למה שהיא יכולה ורגילה לשמוע. והדברים אמורים שלא בדווקא, ולאמתו של דבר אינני צריך להם כלל.

נותרו עתה רק שני עניינים זוטרים. את דבריך בהערה 72 אינני מבין כלל. והשווה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח הל' ז. אשר להערה 24⁸ אומר תחילה, שמעולם לא היה פירוש זה עולה על דעתי, קל וחומר שלא הייתי מעז לומר אותו על דעת עצמי. אלא מצאתי אותו באחד מהספרים, שאני נאלץ לקרוא אותם ולעיין בהם בעוה"ר. אולם אחרי שהדברים כבר נאמרו, אינני מבין מה פסול מצאת בהם. שהרי לא מצאנו לשון יציאה אלא במי שיוצא מן הבית אל החצר או אל הרחוב, והפסוקים שהבאת כראיה לסתור הם ראיות להוכיח. כנגד זה אין אני מכיר מקום שבו היציאה מן החדר הפנימי אל החדר החיצון תיקרא יציאה. ולפיכך אילו בא הכתוב לנקוט כאן לשון יציאה, היה עליו לומר: ויצא אהרן מן הקודש ובא אל אוהל מועד. זה, כמובן, אפשרי – אך לשם מה האריכות הזאת: לכתוב גם יציאה וגם ביאה. ולפיכך ראוי

7. הנשקה, עמ' 13 הערה 2: "לבישת הבגדים מובאת בכתוב בין קרבנות אהרן לבין קרבנות העם, ולכאורה חציצה זו מתמיהה: סוף סוף הבגדים משמשים גם להקרבת שעירי העם, והיה לכתוב לסדר את הקרבנות כולם כאחד, ולצרף אליהם את הבגדים שקרבנות אלה טעונים. ממבקרי המקרא יש שסייעו בכך את חלוקת הפרשה ל'מקורות' (ראה במצוין להלן הערה 16), ולפי דרכו נסתייע בכך בעקבותיהם גם דודי הר"מ ברויאר (נר"ו) [ז"ל], **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 516, בבניית שיטתו. אך נראה שאין זו קושיה של ממש, לפי שהכתוב הבחין בין הדברים המוטלים על אהרן להביאם מעצמו לבין הדברים שרק מאת בני ישראל ניתנים לו: בגדיו, המסורים בידו ככוהן גדול לכל עבודותיו, וכן קרבנותיו, מביא הוא מעצמו; אך מאת בני ישראל יקח את שני השעירים".

8. הנשקה, עמ' 20 הערה 24: "לטענת ר"מ ברויאר, משמע הכתוב "ובא אהרן אל אוהל מועד" (פס' כג) מובן כפשוטו אם נראנו כהמשך לכתוב המתאר את שהיית אהרן בקודש הקודשים (שלא כלפנינו); שכן לשון "ובא" מתיישב על אדם היוצא מחדר אחד ונכנס למשנהו (**פרקי מועדות**, עמ' 522 והערה 9). וכבר ביאר כן ר' חיים פלטיאל (בן דורו של מהר"ם מרוטנבורג) בפירושו על אתר, ירושלים תשמ"א, ע"ש. אבל הדברים דחוקים, לפי שה'חדרים' אינם שקולים: קודש הקודשים הוא החדר הפנימי, וההיכל הוא החיצון. והרי לא מצינו בשום מקום לשון 'ביאה' על מעבר ממקום פנימי למקום חיצוני לו, אלא רק להפך; ואין טעם לחריגה זו שעה שהיה לכתוב לנקוט לשון יציאה, המתבקש בכגון דא. השווה, למשל, יחזקאל מ"ד, יז, יט: "והיה **בבואם** אל שערי החצר הפנימית... **ובצאתם** אל החצר החיצונה". לשון "ובא אהרן אל אוהל מועד" מורה אפוא שהדברים אמורים בהמשך למצוי שם לפנינו, היינו שהייתו מחוץ לאוהל, לצורך כפרת שעיר המשתלח; משם הוא אכן "בא" אל אוהל מועד. אף מכאן מסתייעת אפוא ראיית הפרשה כמקשה אחידה".

לדרכי לימוד המקרא לאור פרשת עבודת יום הכיפורים

לנקוט אחד מהם. אולם אי אפשר כלל שיאמר רק 'יצא אהרן מן הקודש' – שהרי לפי זה העיקר חסר מן הספר; שהרי לא היציאה מן הקודש מעניינת אותנו כאן, אלא הביאה אל ההיכל כדי ללמדנו היכן יניח את הבגדים. משום כך נקט הכתוב לשון "ובא אהרן אל אהל מועד" שהוא הדבר היחיד המעניין אותנו – ומאלינו אנחנו מבינים שהוא יצא תחילה מן הקודש. שהרי שם היה עד כה; ואין הוא יכול לבוא אל ההיכל אם לא יצא קודם לכן מן הקודש.

3. לפירושו של ד' הנשקה

דומני, שבכך כבר השבתי על רוב טענותיך כנגדי או על כולן. ובכך לאמתו של דבר פטרתי את עצמי מלדון בהצעות הפירושים שלך. שכן גם מי שמוכן להסכים לדבריך, על כורחו יודה, שיש בהם לפחות אבק של פלפול או התחכמות. זה, כמובן, איננו פוסל את הפירושים האלה. שהרי יש בעיות שאי־אפשר להתגבר עליהן אלא באמצעים מתוחכמים. אולם כאן אין הדבר כן. שהרי הפירוש שלי הוא פשוט וברור ועולה יפה מאוד על פי פשוטו של המקרא. ולשם מה אני זקוק אפוא לפירושים המפולפלים שלך? אלא שאתה צודק, כמובן, לשיטתך. שכן אחרי שכבר שללת את כל ה"נתחנות" הגרמנית, הרי הפירוש שלי איננו בא בחשבון בשבילך, ונותרו אפוא רק שאר כל הפירושים הדחוקים או המפולפלים. ופירושך בוודאי איננו גרוע מהם.

אך אני – השולל את עצם שלילת הביקורת – מה אני זקוק לכל הדברים האלה? אף על פי כן פטור בלא כלום אי אפשר, ואומר לך דבר הראוי להישמע גם לפי שיטתך. ובעניין זה אזכיר לך דבר שכבר כתבתי לך בהתכתבות אחרת (במקרה היה זה גם כן בקשר למזבח הקטורת, ואז התקפת אותי בחריפות על שאינני מסכים לאותה דעה, שהיום אתה מאמץ אותה בלהט וכדבר כמעט מובן מאלי). ובכן כתבתי לך אז, שאין אני רואה את עצמי כפרשן מוסמך למקרא. הלוא שילשתי את שנותיי – שלישי לתלמוד, שלישי למקרא, שלישי למסורה. והואיל וכל אחד מהתחומים האלה דורש אדם שלם, הרי לא הגעתי באף אחד מהם להישגים של ממש, אלא לכל היותר לשלישי הישגים. משום כך אני נמנע בדרך כלל מלומר פירושים משל עצמי ועל דעתי בלבד. ובכל "פרקי מועדות" ו"פרקי בראשית" תמצא רק מקומות מועטים מאוד, שחידשתי בהם פירוש של ממש משלי. אתה אינך נוהג במידה הזאת, ועל כך, כמובן, אין לי טענות. אך עצם ההבדל הזה שבינינו כבר מעמיד אותי בעמדה נחותה, ולא אני האיש שיתווכח אתך ויוכיח לך דרך ודאי שפירושך איננו נכון. משום כך אומר לך רק על אחדים מהפירושים שלך, מדוע אני לא הייתי אומר אותם – בלי לקבוע בכך דרך ודאי, שהפירוש שלך איננו נכון.

אתה כותב על "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו" שהקרבה זו היא התנאי לכניסת אהרן אל הקודש, ולפיכך ראוי היה להקדים אותה לכניסה. אך הואיל ואי אפשר להקריב את השעיר הפנימי לפני הכניסה אל הקודש, על כורחנו אנחנו

מאחרים את ההקרבה אחרי הכניסה. אני לא הייתי אומר דברים כאלה. הייתי חושש שאיש לא יקבל את הפירוש הזה, משום שאין הוא נכנס ללשון הכתוב, ולשון בני אדם איננה מדברת כן. אמנם גם אני אומר דברים כאלה ממש – אך אני אומר אותם על דעת העורך, וזו היא אכן לשון בני אדם הבאים לערוך ספר. אך אתה אומר את הדברים האלה על דעת הסופר – ומי ישמע לך לדברים האלה? זהו פשוטו של המקרא? ראוי היה לקיים את התנאי לפני המעשה, אך הואיל ואי אפשר לקיים את התנאי לפני המעשה, מקיימים אותו אחרי המעשה, ולפיכך כותבת התורה את התנאי לפני המעשה? היכן מצאת אדם נורמלי שיתבטא כך?

אחר כך אתה כותב, שהטבילה האחרונה באה להפסיק בין עבודת החטאות ובין העולות. אני לא הייתי כותב דבר כזה. שהרי רוב הטבילות באות להעלות מטומאה לטהרה, יוצאת מכללן הטבילה הראשונה של יום הכיפורים, שבאה רק כהכנה ללבישת הבגדים או לסדר העבודה. והדעת נותנת אפוא, שזו גם משמעות הטבילה האחרונה. היא באה לפשיטת הבגדים (כך לדעתי) או להחלפת הבגדים (כך לפי הניסוח הרגיל של חז"ל) או אולי לסיום העבודה. אבל היכן מצאת טבילה הבאה להפסיק בין חטאות לעולות? ואין אני אומר, שדבר זה לא ייתכן – אך אני לא הייתי מרשה לעצמי לומר כך על דעתי בלא כל ראיה או אפילו אסמכתא.

אחר כך אתה כותב, שהוא מניח את בגדי הבד בהיכל, כדי שהמשך העבודה בבגדי לבן ייחשב המשך העבודה שתחילתה בתוך הקודש. גם את זה לא הייתי מעז לומר על דעת עצמי. הייתי חושש שאנשים ישאלו אותי: בשביל מה זה טוב? שהרי על כל פנים הקרבת העולות היא המשך לסדר העבודה, שתחילתו בקודש ובאוהל מועד (בפנים) וסופו על המזבח (בחוץ). ולפיכך מה רע בכך שנחשוב את הקרבת העולות כהמשך הכפרה על המזבח. שהרי גם הכפרה על המזבח איננה אלא המשך העבודה הנעשית בקודש. ולפיכך גם מי שחושב, שהקרבת העולות היא המשך הכפרה על המזבח, מאליו הוא מבין שהיא המשך הכפרה הנעשית בקודש. וגם אם הדברים האלה אינם נכונים, הייתי חושש שמא הם נכונים.

4. לניסוחה המחודש של הצעת ר"מ ברויאר)

אלו הם הדברים שיש לי לומר על מאמך. ולסיום אני רוצה עתה לקיים את ההלכה של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", שאף על פי שמקורה בהלכות פסח, אפשר לקיים אותה גם בהקשר ליום הכיפורים. ממש התפעלתי מן הכישרון ומן הבהירות ומן היכולת האנליטית, שבה הצגת את דבריי. ויש בדברים האלה גם משום עידוד גדול בשבילי. אני מתכוון להוציא מהדורה מחודשת של "פרקי מועדות", ובה אוסיף מאמרים לא מעטים על אלה שכבר פרסמתי שם, וכן אכתוב שם מחדש אחדים מן המאמרים שכבר פרסמתי שם. אחד מן המאמרים האלה הוא גם המאמר על סדר העבודה, שכבר כתבתי אותו מחדש, גרעתי ממנו את המיותר והוספתי לו את מה

שעדיין חסר. ומחמת הפגמים האלה וכן מחמת פגמים אחרים שמצאתי במאמר הזה (וכן גם במאמרים אחרים של "פרקי מועדות") אני סבור זה מזמן, שאיש אינו יכול להבין אותם. חשש זה נתבדה עתה לשמחתי הרבה. שכן אם יש לפחות אדם אחד, המסוגל לרדת לעומקו של המאמר הזה, שוב אי אפשר לומר שהוא מופרך לחלוטין. אגב, חלק מן הדברים שכתבתי לך במכתב זה מנוסחים כך בפעם הראשונה. ואני שוקל ברצינות, שמא עליי לכתוב את המאמר הזה עוד פעם (בפעם השלישית) ולשקע בו את הניסוח הזה.⁹ גם את המאמר על חג השבועות כתבתי עוד פעם, ונראה לי, שרק עכשיו הוא בלי שום פגם.¹⁰ כך אני חושב בינתיים, אבל מה אני אחשוב בעוד שנתיים אינני יודע. אבל בלאו הכי אני זקוק לאריכות ימים בלתי נורמלית, אם אני רוצה לתקן את כל שכתבתי – ואת כל מה שתקנתי אחרי שכתבתי.

אני מסיים אפוא בהבעת תודתי העמוקה על מה שכתבתי כאן בסוף – וכן על הדברים או הניסוחים החדשים שהגעתי אליהם בעקבות מכתבך. ואילו ידעת באיזה מירוץ עם הזמן אני נמצא היום לרגל עניינים אחרים, היית בוודאי יודע להעריך את עצם העובדה שנתפנית לכתובת מכתב זה.

ד"ש וכל טוב וברכות ליהודית [...]

דוד

ב

בס"ד, מוצש"ק פ' וירא תש"ס

לדוד מרדכי שי' שלו' רב,

הריני אסיר תודה מכל לב על מכתבך הגדוש, שקיבלתיו בערב שבת. ולא רק תודה יש כאן, אלא גם התפעלות של ממש, מיכולתך להשיב מיד ובפירוט על סוגיא שאינך מצוי בה כרגע, ובלחץ הזמן שתיארת. יישר חילך, ומחיל אל חיל.

אשר לתשובתי, קשה היה לי להחליט אם להטריחך בה אם לאו; בסופו של דבר סברתי שהנימוס והכבוד מחייבים את התשובה, והרי החופש בידך להחליט אם להשיב או אם לקרוא כל עיקר.

9. ראה להלן הערה 14.

10. כאן רומז כנראה ר"מ ברויאר גם להשגותיי על שיטתו בעניין חג השבועות, כפי שהועלו במאמרי 'ממחרת השבת – מבט חדש', **מגדים** יד, תשנ"א, עמ' 14. אכן, ניסוח מחודש של שיטתו בעניין זה מצוי בחוברתו (שהיא כמדומה פרסומו האחרון בחייו): **לימוד התורה בשיטת הבחינות**, ירושלים תשס"ה, עמ' 43-48. שאלה נפרדת היא, אם אכן נתייבבו בניסוח זה ההשגות האמורות, וראה עוד מאמרי: (Lev. 23:15) "The day after the sabbath" 'Traces and origin of an inter-sectarian polemic', *DSD* (forthcoming)

(1. על ביקורת המקרא)

אפתח במה שפתחת, היינו בהערתו של קויפמן. אפשר שצודק אתה בהערכת כישוריו של קויפמן – אינני יודע; אך הערתו אינה עניין ליכולתו לירד לפרטים ולדקדוקים, אלא לזהירותו המדעית. כוונת דבריו – ועכ"פ חשיבותם – היא בהצבעה על הגבול בין חקירה מדעית לבין פסוידו־מדע, בין פרשנות הטקסט מתוך קבלתו כמות שהוא, לבין בריאת טקסטים כיד דמיונו של הפרשן.

כדי לא להאריך במופשט, טול לדוגמה את הפרק האחרון של 'פרקי בראשית'.¹¹ כדרכך אתה מהלך שם בעקבי המבקרים, שקברו את יעקב אבינו לא פחות משלוש פעמים. דבר זה עלה בידם בשני שלבים: תחילה הקשו קושיות נכונות וממשיות על הכתובים שלפנינו, אך מתוך כך בראו כתובים חדשים: את הכתוב "וקברתני בקבורתם" יש לתקן: "בקבורת"; את הסיפור על גורן האטד יש להשלים בתיאור קבורת יעקב שם; ואף בדברי יעקב ליוסף על קבורת רחל יש להוסיף לכתובים עיקר החסר מן הספר – הבקשה על קבורתו של יעקב אצל רחל. לאחר הפלגות דמיון אלו – יפהפיות ומבריקות כשלעצמן, אך חסרות כל אחיזה בכתובים הממשיים שבידינו – לאחר אלה, מגיע כמובן תורו של העורך, שמלאכתו תמיד תהא רשולה בדיוק במידה הנדרשת לגילויי המבקרים.

והנה, הקושיות – קושיות של ממש הן; אך הרגע שלישובן מומצאים כתובים חדשים הוא הרגע המציין את היציאה מתחום המדע, והכניסה לתחום הפנטזיה. עזיבת הטקסט לטובת ה־urtext היא סימנה המובהק של שרלטנות מדעית, שכל באיה לא ישובן. אמת, פעם היה הדבר נחשב למדע (התיאוריה על קבורת יעקב ליד רחל דומני שהיא מיסודו של חוקר בשם ברוסטון, שכתב זאת ב־ZAW, בשנת 1887), כשם שפעם היה מקובל להגיה את הטקסטים בלא מעצורים, וכשם שאי פעם אף אלכימיה הייתה מדע. אך אנו בפשטות המתחדשים היום עסיקינן. וכפי שרמזתי באותה הע' 18, מדע המקרא כיום הולך וזונח את המיתודה היא (בכוונה הבאתי במאמרי את מילגרום, חוקר מובהק של דורנו בספר ויקרא – והנה אין הוא טורח אפילו בוויכוח עם ה'נתחנים', ופשיטא ליה שפרשת עבודת יום הכיפורים אחידה היא. וראה עוד במאמרי הערה 16).¹² תחת הנתחנות עולה כיום העיון הספרותי. עניינו שלזה האחרון הוא ההבנה, שמעקשי הטקסט הם איתות של הסופר: תחת לסלק את הקשיים, הסתירות והכפילויות, ובכך לאבד את כל משמעו של הכתוב,

11. מ' ברויאר, פרקי בראשית, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 720-716.

12. שמעתי מדודי ז"ל את הסיפור הנאה הבא: לאחר אחת מהרצאותיו בקונגרס העולמי למדעי היהדות, שהייתה מבוססת על 'תורת התעודות', העיר לו אחד מחוקרי המקרא המובהקים (דומני – הרופ' אלכסנדר רופא), שכיום כבר אין מדע המקרא אדוק כל כך בצורתה הקלאסית של תורת התעודות; ועל כך השיב דודי ז"ל: 'יודע אתה, אנו, היהודים האורתודוקסיים, שמרנים אנו מטבענו, ועדיין מאמינים אנו בנושנות הללו באמונה שלמה'...

עלינו ללמוד מה ביקשו ללמדנו באמצעותם. יש להכיר אפוא תודה למיתודה הנתחנית על כל הקשיים שחידדה, אך משעה שהללו משמשים בסיס להמראה מן הטקסט אל מעבר לו – הרי "לבנות על יסוד רעוע כזה אי אפשר בכל אופן כלום".

2. לפירושו של ר"מ ברויאר

מעתי תבין את ה"אמירה הכללית" שלי, כי ההנחה שאהרן נכנס בכל עת אל הקודש לצורך עצם הכניסה בלבד איננה עולה כל עיקר מן הכתובים: מגמה זו של הכניסה אל הקודש איננה מתועדת בכתוב הממשי המונח לפנינו, אף לא באות אחת; אדרבה, הכתובים כמות שהם אינם אומרים אלא את ההפך (כפי שאף אתה מודה במכתבך): בכל עת לא תהא הכניסה אלא לכפרת המקדש וישראל. ה"ראיות המוצקות שאין להן תשובה" שהבאת להנחה זו אינן כלל ראיות, אלא קושיות גרידא, ותו לא. מכוח קושיות אלה אתה נוטש את הכתוב, יוצר תכליות שאינן בו וקרבנות שאינם בו – וזאת כדי לשוב ולבטלם אחר כך. אך כשם שמקושיא לא מתים, כך אין בוראים הימנה כתובים. והרי לך הדגמה ברורה לשתי הדרכים: הקושיא שעמדה לפני שנינו הייתה כיצד אמר הכתוב שהחטאות מוקרבות גם קודם הכניסה אל הקודש וגם אחריה. אתה לשיטתך יוצר מכוח קושיא זו חטאת חדשה (חיצונה), שאיננה בכתוב, אשר נדרשת לתכלית חדשה (התייחדות בלא כפרה), שאף היא איננה בכתוב. בכך סילקת את התופעה המשונה שבכתוב – ע"י הוספת כתובים מדעתך. ואילו אני אומר, שמבנה זה של הכתוב בא במכוון, לפי שהוא מתאר במדויק את מעגל הקסמים שביקש ללמדנו: אין להיכנס אל הקודש בלא כפרה – אך אין כפרה בלא כניסה אל הקודש. לא הוספתי על הכתוב ולו נתון אחד שחסר בו, אלא פירשתי את משמעו – כמות שהוא נתון לפנינו.

אכן, זו דרכה של ספרות הכתובה בלשון בני אדם: הסופר יכפול חוליה זהה בסיפור בשני מקומות שונים – כדי ללמדנו על שייכותה לשני המקומות כאחד ועל הבעייתיות שבדבר.¹³ אך אם יאמר המבקר הספרותי, שהחוליות אינן זהות כלל, לפי שחסרים פרטים בתיאורה של אחת מהן, פרטים שהיה ראוי לצרפם, אך הסופר שב וביטלם מחמת סיבות שיש לשחזר – מבקר זה לא יהא אלא מן המתמיהים; שהרי אין הוא לומד בספר המונח לפניו, אלא כותבו מחדש.

והואיל והקשיים מתיישבים יפה בלא כל התוספות שאתה מוסיף לכתובים, הרי בטלה מאליה, במקום זה, השערת המקורות ועריכתם. אינני טוען אפוא נגד שיטתך על יסוד דחייתה המוקדמת, כפי שאתה מלין; אלא אני מוכיח שאין כל יסוד בכתובים לשיטה זו: אתה הוא 'המוציא מחברו', המפרק את הכתובים, משלים

13. וראה רשב"ם לויקרא י', ב, ואכמ"ל.

לדרכי לימוד המקרא לאור פרשת עבודת יום הכיפורים

חסרונותיהם, ושב ו'עורכם' – ועליך חובת הראיה. ומשזו חסרה, כשל עוזר ונפל עזור.

כך גם באשר לטענתו שבפשט הכתובים אין כל קושי ברצף שבין קרבנות אהרן ובגדיו לקרבנות העם. טיעון זה אינו מיוסד, כדברך, על דחייה מוקדמת של הנחת המקורות, אלא רצף זה הוא המסלק את היסוד להנחת המקורות. כי בלא הקשיים אין כלל אחיזה למקורות, ואם אין מקורות, כבר אין עורך שהתאים ביניהם. לטענתי כאן, אתה משיב באמצעות ההלכה ברמב"ם, שבגדי כהן גדול באים משל ציבור; אך אפילו נשעבד את פשט הכתוב להלכה זו, מה עניין זה לכאן? פשט הכתוב הוא שהכהן ייקח מביתו את קרבנותיו ואת בגדיו, שהרי אלה אף אלה מצויים בידו; הבגדים אמנם משל ציבור, אך בידיו הופקדו לכל שימוש הראוי לכהן גדול. אך לצורך הכניסה אל הקודש אין הוא יכול ליסמך על המצוי בידיו בלאו הכי: עליו לשתף את הציבור בדבר, ע"י שייקח מהם את קרבנותיהם. קושי זה, בניגוד להכפלת החטאות, דומה שאין בו כל ממש, וחז"ל ורוב הפרשנים, מכל הסוגים, אף לא העלוהו.

אשר לשיטת הגר"א, אכן לא עלה בדעתי שהסתמכותך הנרחבת עליה איננה אלא מן השפה ולחוץ. אך לגופם שלדברים אין הפרש בדבר, לא מבחינתי ולא מבחינתך: מבחינתי כללתי את הדיון בשיטת הגר"א לא רק לצורך הפולמוס עם שיטתך, אלא בעיקר כדי להיסמך על הגר"א בהמשך דבריי. לצורך כך היה עלי לבאר, שעיקרה של שיטתו נעוץ בַאמת הגדולה שבהבחנת סדרי העבודה במדבר מן אלה שנהגו בירושלם (ולא בין אהרן האיש לשאר כהנים). ולאמת זו לא חסרה "כל אחיזה בפשוטו של המקרא" כלשונוך, כי מדובר בעובדות: סדר העבודה במקדש הירושלמי, המתואר במשנה, שונה מאוד מזה המדברי, המתואר בכתובים. הגר"א משמש רק אילן ליתלות עליו, שדבר זה לגיטימי, ואין כל צורך להידחק – כשיטתך – בהתאמה מאולצת של הסדרים המנוגדים.

ובאשר לשיטתך, הרי בניסוחה הנוכחי – תוך דחיית יסודו של הגאון – הדברים כבר מצויים בגבול האבסורד: עתה מתברר שהחטאת החיצונה רק עלתה במחשבה להיבראות, אך תוך כדי מחשבה נתבטלה מן המציאות. שהרי התכלית שלשמה עלתה חטאת זו במחשבה – כניסה בכל עת – נתבטלה תוך כדי דיבור, שהרי מעולם ולעולם לא תיתכן כניסה שכזו. לא סיבכה אפוא התורה את פרשת העבודה בקשיים גדולים – אלא כדי לפרנס את ספר 'פרקי מועדות'; שהרי אין כל טעם בעולם לתאר כניסה בכל עת – שעה שזו אינה אלא רעיון רוח בעלמא, שהתורה עצמה שוללת. יפה אפוא כתבת ש"קשה לבני אדם להתרגל לכך" – אך החיסרון איננו בבני האדם, אלא בפתרון שהם מסרבים בצדק לאמץ.¹⁴

14. אכן, בנסחו מחדש את פתרונו לפרשת עבודת יום הכיפורים, השמיט ר"מ ברויאר כליל את כל עניין הכניסה "בכל עת"; ראה: מ' ברויאר (לעיל, הערה 10), עמ' 48-54. וראה להלן, במכתב האחרון.

אף זו: לדברך עתה, "הואיל והתורה כבר קבעה את העשור לחודש השביעי כיום כפרה וטהרה, ראוי לקיים ביום הזה גם את כל שאר הכפרות"; אבל היכן מצינו שי' בתשרי נקבע ליום כפרה וטהרה – שלא לעניין הכפרות הללו? הרי אין י' בתשרי מצוי בתורה אלא לעניין הכפרות שנפרטו קודם לכן בכל עת, ובלעדיהן אין לו קיום. מה טעם אפוא להבליט תחילה שהכפרות השונות מתקיימות בלא קבע של זמן - רק כדי לשעבדן תוך כדי דיבור לי' בתשרי דווקא? ומדוע על בחירתו של י' בתשרי (לעניין הכפרה הערטילאית שיסדת) לא תיפול קושייתך "מה יום מיומיים"? ההבחנה היסודית העולה מאליה ממבנה הפרשה, בין מיסוד הכפרה לדורות אחת בשנה דווקא, לבין אפשרותה במדבר בכל עת, מאבדת לדברך עתה את כל משמעותה; ובכך כמדומה נמצאת מחמיץ – בניסוח הנוכחי של שיטתך - את עיקר פשוטה של הפרשה.

ואף שאר הקשיים בשיטתך הרי נותרו בעינם: מלבד חוסר האחיזה בכתוב לחטאות החדשות ולתכליתן, כדלעיל, אף אין כל סיבה לבטל את החטאות החיצוניות ולהסתבך ב'באים כאחד' (ראה מאמרי, הערה 34), כשם שלא מובן עצם הצורך בכפרה נוספת על כפרת מקדש ומטמאיו (ראה שם, עמ' 7). ואם נסכם בלשונך: "מי ישמע לך לדברים האלה? זהו פשוטו של המקרא?"

גם תירוצך לקושייתי על "ובא אהרן" איננו מובן: לשון ביאה משמש תמיד במובן **כניסה מן החוץ פנימה**. אם נקבל את פירושך (בניגוד לעולה ממכתבך, פירוש זה מצוי לא רק באחד מן הספרים שאינך נוהג בהם את המנהג המביא גאולה לעולם, אלא גם בראשונים; ראה מאמרי, הערה 24), מצינו כאן חריג יחיד בכל המקרא: "ובא" המתאר כניסה שאינה מן החוץ, אלא מלפני ולפנים. ולחריגה זו אין כל טעם, שהרי היה לו לומר 'ויצא אהרן אל האוהל': לשון זה מתאר מעבר מרשות פנימית לחיצונית, כגון הכתוב ביחזקאל שהבאתי, ואילו כך נתנסח הכתוב לא הייתה בו כל צרימה. מכאן שעל פי הפשט אין ספק שהביאה כאן היא מן העזרה, כשימוש הלשון בכל מקום, וכסדר הכתובים שלפנינו.

3. לשיטתו של ד' הנשקה

לא נותר אלא לענות בשלוש קושיותיך על דבריי – וממעט אני מקושיות אלה את הקביעה, שיש בדבריי "לפחות אבק של פלפול או התחכמות": על כגון זו כבר כתבת במכתבך שאין כאן "אפילו דבר אחד שאפשר להתווכח עליו", שהרי אתה יושב "בקתדרה כעין סמכות עליונה של גדול הדור ופוסק הלכה בלי לנמק ובלי להוכיח". ובאמת, קשה למצוא בפתרוני ולו נ"ט בר נ"ט של פלפול או התחכמות – ודבר זה מתחוויר ביותר כשמשווים אותו לפתרוניך. ובכן, קושייתך הראשונה, על מבנה הפרשה לשיטתי, כבר נדונה והוסברה לעיל. אוסיף רק כי שאלתך, "היכן מצאת אדם נורמלי שיתבטא כך", ממש מדהימה – על רקע דרכי הביטוי המוזרות והמופלאות

לדרכי לימוד המקרא לאור פרשת עבודת יום הכיפורים

של עורך הפרשה לשיטתך, שאף אתה מתאר במכתבך כ"לשון סתרים". אתה אמנם סבור כי לשיטתך, שב"עורך" מדובר, הכול אתי שפיר; אך לאמתו של דבר, לשווא אתה מגלגל את הקשיים מן ה"סופר" אל ה"עורך": לעולם לא תמצא עורך "נורמלי שיתבטא כך"; אדרבה, דווקא עורך, שאומנותו בעריכה, הוא האחרון החשוד על כך. השווה פרופ' י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 122: "מעולם, מאז ברא אלוקים אדם, לא נתחבר ספר... בדרך שנתחברו, כביכול, אותן תעודות... ע"י שילוב מקור במקור, פסוק בפסוק, מלה בחצי פסוק".

לאמתו של דבר, רק האמונה בתורה מן השמים יכולה לאפשר את שיטתך הפרשנית; כי מן הקב"ה לא ייפלא מאומה, ויכול הוא להתנסח אף בלשון סתרים. אלא שבכך כבר נטשנו כליל את פשוטו של מקרא ואת לשון בני האדם, וכבר אין צורך בכל עיקרה של השיטה; דיינו בשאר שיטות הרמז, הדרש והסוד, ומה יושענו זה? ואילו לדרכי הרי הכתובים שלמים, אין פרץ ואין יוצאת; והכפילויות שבכתוב הן ביטוי ספרותי מדויק למעגל הקסמים שביקשה תורה ללמד.

אשר לטבילה, אתה שואל היכן מצאתי טבילה הגאה להפסיק בין חטאות לעולות; ואילו אני שואל, היכן מצאת טבילה לחילוף בגדים או לתחילת עבודה? התשובה היא כמובן – אך ורק כאן. אך עניין הבגדים הרי יורד מהפרק, לפי שכבר הוכחתי שהכהן לובש לאחר הטבילה את בגדיו שמתחילה, כראב"ע (וכאן יש אכן לדבר על "ראיות מוצקות שאין להן תשובה", ולא על קושיות גרידא, ומכוחן הרי בטלה אף התזה שלך; ועל עניין זה, שהוא יתד שהכול תלוי בו בפרשה זו, לא השיבות). נותרה אפוא רק תחילת עבודה כעילת הטבילה. מה תימה יש אפוא בטבילה שבאה לשם תחילת השלב החדש בעבודה (עבודת הריצוי של העולות לאחר עבודת החיטוי של החטאות)? והייתכן לטעון שיש כאן חידוש כל עיקר (שאפילו אסמכתא אין לו) – בשעה שהגדרתי היא האמורה במפורש אצל חז"ל: "כל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה"?

שאלתך האחרונה, "מה רע בכך שנחשוב את הקרבת העולות כהמשך הכפרה על המזבח", איננה מובנת לי. הרי כל עצמה של הטבילה אינה אלא לצורך החציצה בין עבודה לעבודה; כיצד אפשר אפוא לחשוב את הקרבת העולות כהמשך הכפרה על המזבח – לאחר שהטבילה לא באה אלא לחצוץ ביניהן? והואיל ותחילת עבודה יש כאן, ואי אפשר להתחיל עבודת חוץ בבגדי פנים, לפיכך צריך הוא לצאת לעבודה זו דווקא מן ההיכל.

כאן אסיים, בכפילת תודתי הפנה על טרחתך במאמרי ועל תגובתך הזריזה והרחבה. ולא עוד אלא שוודאי אוכל להסתייע בכך אם אגבש את הדברים לכלל ניסוח אחרון, לצורך פרסום; ואף על כך תודה כפולה ומכופלת.

בברכה נאמנה, כל טוב ולהשתמע,

9/9

ב"ה ה בכסלו תש"ס

דוד היקר,

רב תודות לך על מכתבך המפורט. תחילה היה בדעתי לקבל את הצעתך השנייה: אמנם קראתי את המכתב, אבל חשבתי לא לענות עליו – כדבריך – שהרי כל מה שכתבת במכתבך השני כבר עניתי עליו במכתבי הראשון – ממש כשם שאתה סבור, שכל מה שכתבתי במכתבי הראשון נדחה על ידי מכתבך השני. והואיל וכל אחד סבור, שכבר ענה על דברי חברו, כבר יצאנו שנינו ידי חובתנו.

אולם אחרי שיחה עם חנן¹⁵ נתחדשה לי עוד נקודת מבט שעדיין לא הבאתי בפניך. קויפמן מעולם לא אמר שאין בתורה פרקים המלוקטים ממקורות שונים. כמו כן מעולם לא אמר שעורך התורה היה אדם הגון, שמעולם לא הוסיף דבר משלו ולא גרע דבר ממה שכתוב. אלא הוא רק אמר ש"אי אפשר" להוציא מתוך פרק מסוים את הפסוקים או את חלקי הפסוקים המלוקטים ממקור זה או אחר; וגם "אי אפשר" וגם אין זה "מדעי" לנסות ולמצוא מה היה כתוב שם בטרם חלו ידי העורך. ובכן מה נעשה כאשר יבוא לידינו פרק, שיש לנו יסוד מבוסס לחשוד, שהוא אכן מלוקט ממקורות שונים ואכן העורך נהג בו שלא כהוגן וגרע והוסיף כדי ליישב את הסתירות שבין המקורות. אם נפרש אותו מתוך ההנחה שהוא לקוח ממקור אחד בלא תוספת ובלא מגרעת, בוודאי נפרש אותו שלא כהלכה; שהרי ההנחה של פירושו איננה נכונה, וגם קויפמן מודה שדבר זה הוא אפשרי. ואם ננסה למצוא את המקורות שהפרק מלוקט מהם, וגם נחפש את המקומות שבהם ניכרות עקבות העורך – שהוסיף או גרע – כבר עברנו על איסור מפורש של קויפמן שאמר, שזה "אי אפשר" וגם "לא מדעי". ובכך לא הנחת חיים לפרשנות המקרא. את קויפמן עצמו, כמוכן, השאלה הזאת לא הטרידה; שהרי הוא מעולם לא שלח ידו בפירוש פרקים בודדים; ובמידה שעסק בזה, הרי הצלחתו יותר ממפוקפקת. אבל מה נעשה אנחנו, שכל עיסוקנו רק בזה!

אולם אפשר, שאתה באמת סבור שאין בתורה פרקים המלוקטים ממקורות שונים, שהעורך שלח בהם את ידו לגרוע ולהוסיף. אך בכך כבר קורסת כל שיטת המקורות – גם באותם המקומות שבהם אתה מודה בקיומם. קח, לדוגמה, את פרשת המבול. כאן גם קויפמן בוודאי מודה, שיש גושים שלמים, שכל אחד מהם לקוח ממקור בפני עצמו: ו', ט-כב לקוח ממקור P, ז, א-ה לקוח ממקור J. ההבדלים בין המקורות ניכרים בסגנון ובתוכן. P נוקט רק את שם אלהים, לשון "זכר ונקבה", מייחס למבול את הכוח "לשחת כל בשר" ואיננו מבחין בין הבהמה הטהורה ובין הבהמה אשר איננה טהורה, אלא מצרף "מכל החי מכל בשר" רק שניים שניים. ואילו

15. ד"ר יוחנן ברויאר, בנו – ייבדל לחיים – של ר"מ ברויאר.

לדרכי לימוד המקרא לאור פרשת עבודת יום הכיפורים

J נוקט רק את שם הוי"ה, מבחין בין הבהמה הטהורה שיש להציל ממנה שבעה שבעה ובין הבהמה אשר איננה טהורה שיש להציל ממנה רק שניים שניים, איננו נוקט לשון "זכר ונקבה", אלא לשון "איש ואשתו" ומייחס למבול את הכוח "למחות את כל היקום". אין שום בר דעת – למעט כמובן היהודים הדתיים – שיכחיש את קיום המקורות בשני הגושים האלה. אבל מה נעשה בפסוקים ז-כד (בפרק ז') שכל הלשונות האלה מעורבים בהם. פסוק טז מזכיר את שם אלהים וגם את שם הוי"ה. פסוק ח מזכיר את הבהמה הטהורה ואת הבהמה אשר איננה טהורה – ומיד לאחר מכן נוקט פסוק ט לשון "שניים שניים", "זכר ונקבה". ופסוק כא מדבר על "גויעת כל בשר" (השוה גם ו', כז הנוקט גם הוא לשון "גויעה") – ומיד לאחר מכן מדבר פסוק כג על "מחיית כל היקום". אתה, לשיטתך, תהיה מוכרח לומר, שמקור אחד יכול לערבב את כל הלשונות האלה. אולם בכך בטלה מאליה גם ההבחנה בין הגושים, שגם אתה מוכרח להודות שהם נתלקטו ממקורות שונים.

חנן הזכיר לי בצדק את פרשת מכירת יוסף. כאן גם ילד יכול לראות, שהובאו שני סיפורים. לפי הסיפור האחד האחים השליכו את יוסף אל הבור – על פי הצעת ראובן – ואחר כך משכו אותו המדיינים משם ומכרו אותו אל מצרים. ואילו לפי הסיפור השני לא היה שם בור בכל הסביבה, אלא האחים מכרו אותו לישמעאלים – על פי הצעת יהודה – והם שהביאוהו למצרים. אך שם הגושים אינם ניכרים בפני עצמם, ולפיכך תנסה לשכנע אותי שהכול סיפור אחד: קודם השליכו אותו אל הבור, ואחר כך חזרו ומשכו אותו משם – הם או המדיינים – ומכרו אותו אל הישמעאלים. ואני כמובן אשאל, אפוכי מטרתא למה לי! אם סופם למכור אותו לישמעאלים, לשם מה היו צריכים תחילה להשליך אותו אל הבור? אין לי שום ספק, שיעלה ביד פלפולך להסביר לי את הסיבוך הזה. אך מי ישמע לך לדבר הזה?

סוף דבר, יש שלוש שיטות אפשריות: שיטת רד"צ הופמן הכופר בביקורת המקרא מכול וכול, שיטת ולהויזן, המקבל את הביקורת על כל מסקנותיה והשיטה שאתה מייחס אותה ליחזקאל קויפמן, ואני הייתי מייחס אותה ללוי אשכול, בעל האמרה הנצחית והבלתי נשכחת של "חצי קפה וחצי תה". והבוחר יבחר.

הופעתי באיזה כנס של מורי סמינר אפרתה, והרציתי שם על ביקורת המקרא "שלי". יש לי הרושם שאיש לא הבין מילה ממה שאמרתי (כדרכי אני כמובן מגזים), ויצאו מכללם רק שתיים שהרשימו אותי מאוד בדבריהן־שאלותיהן, ואני מייחס את חכמתן לעובדה, ששתיהן היו בעבר תלמידותיי, ואחת מהן גם נשואה לתלמיד חכם גדול, והיא עצמה תלמיד חכם – תרתי משמע.

ד"ש וכל טוב לך ולה,

מנצח

ד

בס"ד, מוצש"ק פ' ויצא תש"ס

לדוד מרדכי שי' שלו' רב, תודה רבה על מכתבך, שבסיומו שוב שמחתי ללמוד כי על היקר ביותר ללבי – היינו יהודית – אנחנו מסכימים לגמרי. אשר לגוף הדברים, אנסה להשיב בקיצור נמרץ. הבעיה הקיימת בשיטה הביקורתית שאתה מקבל איננה בחלוקת פרק למקורות השונים שמהם הוא נלקט, או בהצבעה על המקומות שיד העורך ניכרת בהם. הבעיה מתמקדת במקרים, שיישוב קשייו של הפרק נעשה על ידי בדיית נתונים שאינם. כאן אין המבקר יכול להסתפק בהעמדת פסוקים א-ג כמבטאים מקור א, פסוקים ה-ז – מקור ב, ופסוק ד – יד העורך; בכך לא יתיישובו הקשיים, והמבקר ממציא משום כך השלמות: פס' א-ג במקורם השתייכו למקור רחב יותר, שכלל נתונים X ו-Y, שאינם לפנינו כל עיקר; וכך גם מקור ב כלל במקורו נתונים B ו-A, שאף הם נעלמו ואינם. שכן העורך איחד את שני המקורות והשמיט את המפריע. כל הדברים הללו ייתכנו כמובן בהחלט – אך הואיל ואין דרך לא להוכיחם ולא להפריכם, הרי הם יוצאים מכלל מדע: אין כאן עניין לנכון או לא נכון, שהרי הכול פרי הדמיון; אבל אפשר לומר שהדברים יפים, או מבריקים, ושאר שיפוטים כיו"ב, הלקוחים מתחום האסתטיקה.

לפיכך, כאשר מצביעה הביקורת על שני מקורות המצויים בעין בפרשת המבול, ועל איחודם בידי העורך בקטע שלישי, אין כאן בעיה מדעית, וגם לי הדברים נראים. [אף שכמובן אין זה נכון ש"אין שום בר דעת – למעט כמובן היהודים הדתיים – שיכחיש את קיום המקורות בשני הגושים האלה"; וראה בספרו של גרינץ שציינתי לך במכתב הקודם, וראה שם על שני המקורות ה"נפרדים" – שנמצאו כאחד במיתוס הבבלי של המבול]. אבל כאשר ממציאה הביקורת שלושה קברים ליעקב (בדוגמה שהבאתי במכתבי) – הרי אין כאן מדע, כי אם פנטזיה; שהרי אין לשאר הקברות כל אחיזה אלא בדמיונו של החוקר. והוא הדין כשממציאים אנו קרבנות שאינם, בפרשת יום הכיפורים. בשני המקרים האחרונים, לא סוף דבר שכבר יצאנו כליל מתחום הפשט או המדע, אלא שהשעבוד לתורת המקורות, ובדיית הדברים שאינם, מסמאים את עינינו מלראות את המסר המצוי בפועל בפרשה כמות שהיא, אותו מסר שקשייה באו ללמד מתוך קריאתה היא, ולא מתוך קריאת הכתובים שהמצאנו. לטעמי, כך הוא גם בסיפור מכירת יוסף (ואף כאן מתברר ממכתבך שכמה וכמה פרשנים וחוקרים גדולים – גויים או חילוניים במובהק [שאינן להם אפוא מוטיבציה 'דתית'] – לא הגיעו עדיין לגדר "ילד"), אך לא זה הנושא. כי אם תוכל הביקורת ליישב את הקשיים מתוך הנתונים שבסיפור שלפנינו, ע"י פירוקם למקורות והרכבתם בידי העורך – שפיר דמי; אך ברגע שתוסיף על הכתובים נתונים שאינם, שלדעתה נכללו

לדרכי לימוד המקרא לאור פרשת עבודת יום הכיפורים

בכל מקור נפרד טרם עריכתו, הרי כבר הגדירה עצמה פסוידו־מדע. ולא מפני שלא ייתכן שהדברים השתלשלו ממש כך, אלא משום שאיננו מפרשים את הטקסט שלפנינו, כי אם כותבים אותו מחדש. ודבר זה אסור בתכלית למי שמבקש להגביל עצמו במגבלות המדע. מבחינת מה **שיכול היה להיות**, אתה צודק שיש רק שתי אפשרויות (או שהתורה היא ספר אחיד או שמסקנות הביקורת נכונות); אך מבחינת מה שמותר לפרשן מדעי לעשות – הרי זה בדיוק 'חצי קפה וחצי תה': עליו להשתעבד למה שיש לפניו, אף שיפה הוא יודע כי אפשר מאוד שלטקסט היה גם urtext: זה האחרון הוא בגדר תשבי המתרץ קושיות ובעיות, ואין לנו רשות להשתמש בו עד שיבוא אליהו.

כל הדברים הללו ידועים בימינו כמדומה בכל תחומי הפרשנות, ואדגים לך מתוך התחום המופר לי. הכל יודעים שרבי ערך את המשנה מתוך מקורות שונים (ודווקא רד"צ הופמן עשה גדולות בתחום זה, שבו מצא פורקן כשר לגאונותו המדעית). על רקע זה הסביר הגר"א את משמעותו של התירוץ הרווח בתלמוד על סתירות במשנה: 'תברא, מי ששנה זו לא שנה זו'. הואיל וקשה לקבל שרבי הציג בפני הקורא רצף הנראה הרמוני, ולא נתכוון אלא להציג מחלוקת, הסביר הגאון שבאמת נתכוון רבי למסר הרמוני, שהוא יצר מתוך פשרה שפישר בין שני מקורות חלוקים. והתלמוד לא מקבל פשרה זו, ומשום כך הוא קובע שבאמת יש לחזור לדיכוטומיה המקורית (וראה בספרי משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 290 ובהערות). מעתה, ייתכנו שתי דרכים ביישום השיטה הזאת: אפשר שנגלה שני מקורות תנאיים שאמנם מצויים בפועל, המציגים מחלוקת, ומתוך כך נצביע על הפשרה שפישר ביניהם רבי בניסוח משנתו. אך אפשר גם שמקורות כאלה אינם מצויים כל עיקר, אלא אנו נשערם מלבנו, ונציעם כרקע למשנה, באופן שהרישא והסיפא במשנה כללו במקורם יותר מן האמור לפנינו, וזה האחרון לא בא אלא מידי המסדר. האופן הראשון הוא מדע, ואילו השני פסוידו־מדע – אף על פי שאפשר ואפשר, שכך בדיוק נתגלגלו הדברים.

כבר הטרחתי עליך בדברים הרבה, שאין אתה מסכים לאות אחת מהם; אין לי אלא להתנחם באמור בראש הדברים, ובזה אסיים,

בברכה נאמנה,

3/3

ה

ב"ה טז בכסלו תש"ס

דוד היקר,

יכול להיות שאתה צודק, ויכול להיות שאינך צודק בהבדל שבין עצם ניתוח הפרשה

ל"מקורותיה" ובין ה"השערות" על מה שהיה כתוב שם לפני שחלו בטקסט ידי העורך. אבל לעניין שלי אין בכך כל נפקא מינה. שכן אני מפרש רק את הטקסט כמו שהוא כתוב לפנינו. נאמר בפסוק ו בפסוק יא "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו". ולשון זה סובל רק פירוש אחד בלבד: אהרן יקריב את הפר אשר לו לחטאת חיצונה ועל ידי ההקרבה הזאת – יכפר בעדו ובעד ביתו. אך הואיל וכתוב מיד לאחר מכן, שהוא מקריב את הפר לחטאת פנימית, הרי כאן סתירה, וכדי ליישב אותה עלינו להוציא את הפסוק ממשמעו בדרך זו או אחרת. חז"ל והמפרשים פירשו בדרכים שלהם, ואחרי כל מאמציהם אדם שואל את עצמו – על שום מה נקט הכתוב לשון שיש בו כדי להטעות. אם הכוונה לווידוי, על שום מה לא נאמר דבר זה בפירוש. ואם הכוונה לכלל שלפני הפרט, מה צורך יש בכלל הזה. ואילו לפי הפירוש שלי הכול מיושב. אלמלא כתב את פסוקים ו, יא היינו חושבים שהפר הזה בא רק לכפר על טומאת מקדש וקדשיו. משום כך כתב את פסוקים ו, יא, שמשמעם הפשוט הוא שעליו להקריב את הפר הזה לחטאת חיצונה – עוד בטרם ייכנס אל הקודש – כדי להתיר את עצם כניסתו אל הקודש. אולם אחר כך נאמר, שעליו להקריב את הפר הזה לחטאת פנימית כדי לכפר על טומאת מקדש וקדשיו. ומאלינו אנחנו מבינים, שבעצם הקרבת החטאת הפנימית המכפרת על טומאת מקדש וקדשיו הוא גם יוצא ידי חובת החטאת המתירה את כניסתו אל הקודש. ואף על פי שלצורך זה היה די בחטאת חיצונה, וראוי היה להקריב אותה עוד לפני הכניסה, הרי עם צירוף שתי החטאות האלה לחטאת אחת, גם חטאת פנימית הקרבה מיד עם בואו אל הקודש תכשר למטרה זו.

וכן הדבר גם בעניין פסוק ט. פסוק זה סובל רק פירוש אחד: מיד אחרי ההגדרה עליו להקריב את השעיר לה' ו"לעשות" אותו לחטאת חיצונה. ובמשמעות זו הוא אך ורק בן זוגו של השעיר לעזאזל המכפר על כל ישראל מכל חטאותם. אולם אחר כך נאמר, שהשעיר הזה קרב כחטאת פנימית, ובמשמעות זו הוא אך ורק בן זוגו של הפר המכפר על טומאת מקדש וקדשיו. ומאלינו אנחנו מבינים, שבעצם הקרבת השעיר הפנימי הוא גם יוצא ידי חובת השעיר החיצון, הבא כבן זוגו של השעיר לעזאזל.

וכן הדבר גם בעניין קבורת יעקב. יעקב מספר לבנו, שהוא קבר את רחל בדרך בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה. והואיל ואין ספק שדבר זה היה ידוע ליוסף, עלינו לחפש לשם מה סיפר אותו ליוסף. ולצורך זה על כורחנו אנחנו מוסיפים דבר שאיננו כתוב בפסוק. חכמים אומרים, שהוא ביקש להתנצל על שלא קבר את אמו במערת המכפלה. אלא שדבר זה איננו כתוב במקרא. ואני אומר, שבאותה שעה גברו עליו רגשותיו, והוא רצה לבקש ממנו לקבור אותו ביחד עם אשתו האהובה. אך באמצע דבריו הוא חזר בו – שהרי ידע, שעליו להיקבר עם אברהם ויצחק.

לדרכי לימוד המקרא לאור פרשת עבודת יום הכיפורים

וכן הדבר גם בעניין "בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען". פסוק זה אומר בפירושו, שיעקב ציווה לקבור אותו בקברו שהוא כרה לו, והוא הביע את הרצון הזה לפני יוסף – כנראה זמן רב לפני מותו. אך בשעת מותו הוא ביקש מבניו שיקברו אותו במערת המכפלה. ומכאן שהוא חזר בו מבקשתו הראשונה. ואם תאמר, לכתחילה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר – על כך תוכל ללמוד ב"פרקי בראשית". בעניין "וקברתני בקבורתם" לא אכפת לי, אם תראה בו הזייה בלתי מדעית – אם כי מובן מאליו, שאפשר לפרש גם את מה שכתבתי בשיטה דומה. סוף דבר, בכל מקום פירשתי רק את מה שכתוב במקרא לפנינו, ובשום מקום לא הייתי זקוק לשער השערות, מה הוסיף או מה גרע העורך. ורק הפירוש שלי אכן מיישב את הלשון בדיוק על פי משמעו ועל פי פשוטו.

ד"ש וכל טוב,

מנחם

ו

בס"ד, נר ו דחנוכה תש"ס

לדוד מרדכי שי' שלו' רב,
צר לי על האיחור הגדול בתשובתי למכתבך האחרון. טרדות שונות סבבוני, והערב חזרנו מטיוול בן יומיים בדרום; אני ממחר אפוא עתה להשיב, ועמך הסליחה.
למקרא מכתבך זה אפשר היה להתרשם, שאין לדברך כל זיקה לביקורת המקרא, אתמהה. הרי אין כלל ספק כי פירושיך בשני העניינים שנידונו במכתב אינם מתקיימים כפשט אלא מתוך הנחותיה של הביקורת: לפנינו מקורות נפרדים וחלוקים שאוחדו בידי העורך, ואין הכתובים מתיישבים אלא מתוך ההנחה שקודם איחודם כללו המקורות יותר מן המצוי בהם לפנינו. כך תחילה בעניין פרו של אהרן. כפרת אהרן וביתו אמורה בפס' יז, במסגרת החטאת הפנימית, וברי אפוא שחטאת זו איננה באה רק לטומאת מקדש וקדשיו. הצורך להזכירה בפס' ו לשיטתך איננו אפוא אלא כדי להציגה כחטאת חיצונית. אך להצגה זו של קרבן שאיננו קיים אין כל טעם – אם לא כדי ללמד על הכניסה שאין בה כפרה, אלא רק ראיית פני שכינה. ברם, לכניסה זו אין כל רמז וזכר בכתובים שלפנינו, ועלינו להוסיפה מדעתנו (במקור שקודם עריכה) כתנאי לעצם כל הבניין. הוא הדין באשר לשעירים: כפרת כל ישראל אמורה בפס' יז, בתוך עניינה של חטאת פנימית, והשעיר החיצון לא נולד לשיטתך אלא מתוך העמדת תכלית נפרדת של כפרת ישראל, שאיננה בכלל הכפרה הפנימית. אך גם להפרדה זו של התכליות אין כל זכר ורמז בכתובים שלפנינו, ועלינו להוסיפה מדעתנו (במקור שקודם עריכה) כתנאי לעמידת הביאור כולו. [אלא שכאן עצם ההפרדה תמוהה מסברא, כמובא במאמרי]. בשני המקרים עלינו להוסיף אפוא

לכתובים ענייני יסוד, שלא סוף דבר שאין להם כל עוגן בכתוב, אלא שהכתוב שלפנינו קובע בהם עמדות שונות וחולקות: הכניסה לקודש הקדשים איננה אלא לכפרה, וכפרת כלל ישראל מעורה ואחוזה בכפרת מקדש וקדשיו.

אשר לפרשת קברות יעקב אתה עצמך כותב ש"על כורחנו אנחנו מוסיפים דבר שאיננו כתוב בפסוק", וכך עשו גם אותם חכמים שפירשו כי יעקב נתכוון להתנצל על שלא קבר את רחל במערת המכפלה. ואמנם כן, כדרך שפירוש זה איננו בכלל פשט, שהרי עיקרו חסר מן הספר, הוא הדין באשר לפירושך: בקשת הקבורה ליד רחל, שהיא פרי הדמיון בלבד, היא עיקר שאין הספר יכול לחסרו. אלא שהמבקרים שבעקבותיהם הלכת אכן שיערו שהדברים החסרים היו כאן, ונעקרו בידי העורך. הכרח אפוא לשער כאן "השערות, מה הוסיף או מה גרע העורך", כלשונך בסוף המכתב. [אף הקושי הגדול על הפירוש המקובל, שאין מקומם של הדברים כאן, אף הוא קיים גם לפירושך: הרי יעקב אינו אומר את דבריו מתוך שגברו עליו רגשותיו לאחר שנזכר במות אשתו, שאירע לאחר ההתגלות שעליה כעת סיפר; שהרי בין הדברים חוצצת חלוקת הנחלה לאפרים ולמנשה ודין אחיהם. עניינו של סיפור קבורת רחל כרוך אפוא בהכרח בנחלת הארץ, וכלל לא בקבורת יעקב, ואכמ"ל. ואילו הכתוב "בקברי אשר כריתי לי" אינו קשה מתחילה, שהרי דבר זה לא אמר יעקב מעולם, אלא יוסף הוא המנסח זאת לצורך פרעה; ואף אתה מודה בספרך שפרעה לא היה עשוי להבין את בקשתו האמתית של יעקב].

לעומת זאת, אם נשתחרר מן השעבוד להמצאות הביקורת, אך לא נתעלם מכל הקשיים שחידדה, יהיה בידינו לעמוד על כוונת הכתובים כפשוטם וכלשונם - מתוך עצמם. כך בפרשת יום הכיפורים (כמוצע במאמרי), וכך גם בפרשת קברות יעקב. שהרי אילולא הביקורת היית רואה מיד, שהקשיים האמתיים העולים בתיאור הלווייתו של יעקב מתיישבים מאליהם - לא ע"י ההנחה של קברות שונים - אלא מתוך ראייתה של כפילות הלוויה: האחת מצרית, הנערכת לאביו של צפנת פענח, המשנה למלך מצרים, והשנייה יהודית, הנערכת ליעקב אבינו ואבי "ב בניו. בפס' ז-יא מתוארת הלוויה המצרית: יוסף עיקר ואחיו טפלים, אתם עולים גם עבדי פרעה, רכב ופרשים, והאבל הוא אבל "למצרים". קבורה לא תהא כאן, שהרי דרך הקבורה המצרית אינה כדרכנו, וזוהי אפוא בהכרח סיום הלוויה המצרית. מעתה מתחילה הלוויה מחדש - בצביונה היהודי. כאן אין למצרים חלק ונחלה, וכאן אין ליוסף עדיפות על אחיו; וכאן - ורק כאן - תהיה קבורה, בקבר היחיד שיעקב ביקש להיקבר בו.

מתוך נטייתי הכהנית הטבעית להתרחק מן הקבר, הריני מסיים בזאת,

ד"ש וברכה נאמנה,

3/3

ב"ה כ בטבת תש"ס

דוד היקר,
החלטתי שהוויכוח שבינינו הגיע למיצויו, ואין צורך להוסיף עוד דברים. פחות או יותר כל אחד יודע להיכן דעת השני נוטה, ודי בכך.
אם יזכני ה' באריכות ימים, אוציא בע"ה מהדורה מחודשת של "פרקי מועדות", ובה אוסיף עוד מאמרים שונים על אלה שכבר נכתבו שם; ואולי יהיה צורך לשנות את שם הספר: אולי מה שהוא כמו "פרקי מקראות".¹⁶ יש בידי כבר ניסוחים חדשים של חלק מהמאמרים הכתובים – ביניהם גם ניסוח חדש של סדר עבודת יום הכיפורים. בעקבות חליפת המכתבים שבינינו אכתוב את הפרק הזה עוד פעם (שלישית), ומבחינה זו אני כמובן אסיר תודה לך על שגרמת לניסוח הזה.
רבים השואלים אותי: מתי יצא "פרקי שמות", ושאלה זו מרגיזה אותי. אני נוהג להשיב: "פרקי שמות" ו"פרקי במדבר" כבר כתובים ב"פרקי מועדות", אלא שאין אתם טורחים לקרוא אותם. מי ערב לי שתקראו אותם, אם אוציא אותם עוד פעם בשם חדש? [...]

ד"ש וברכות וכל טוב,

מנחם

16. אכן, שם זה נקבע לבסוף בידי ר"מ ברויאר למהדורה החדשה העתידה לראות אור בס"ד.