

## **מכללת הרצוג**

**תואר שני - החוג לתנ"ך**

**עבודת גמר בנושא:**

**כניסת אהרן אל הקודש בספר ויקרא פרק ט"ז -  
לשם מה?**

**מגיש: יוסף מרקוס**

**040718355**

**מנחה: הרב ד"ר אברהם שמאע**

## תוכן

מבוא – עמ' 3 – 4

פרק ראשון: ויקרא פרק טז (א-כח) קריאה צמודה - עמ' 5 – 38.

מסקנות (פרק ראשון) – עמ' 39 – 40.

פרק שני: מטרת סדר העבודה בויקרא טז' בספרות חז"ל - עמ' 41 – 52.

מסקנות (פרק שני) - עמ' 53.

פרק שלישי: הצגת דרכי הוראה – עמ' 54 – 56.

ביבליוגרפיה – עמ' 57 – 59.

## מבוא

פרשת כניסתו של אהרן אל הקודש בספר ויקרא פרק ט"ז מעלה שאלות רבות, פרשניות ומהותיות – רעיוניות כאחד. באשר לתחום הפרשני, ישנם קשיים רבים העולים מקריאת הפרשה כאשר במקרים רבים הקריאה הראשונה משאירה את הקורא בחוסר וודאות באשר לכוונתו המדויקת של החוק. קושי זה מתחדד דווקא לאור העובדה שמדובר על פרשית חוק ולא על פרוזה כאשר ההיגיון מורה שהחוק, שמטרתו להורות מה לעשות, צריך להיות פשוט ומובן.<sup>1</sup> באשר לתחום המהותי - רעיוני, הפרשה מעלה שאלות רבות הקשורות למטרת העבודה במשכן, ניהול המשכן, דיני טומאה וטהרה, חטא וכפרה ועוד.

אחת השאלות המרכזיות העולות מקריאת הפרשה היא שאלת המטרה המדויקת של כניסת אהרן אל הקודש. לכאורה התשובה על שאלה זו היא פשוטה: הכתוב מתאר באריכות את טקס הטהרה של אהרן בקודש, באוהל מועד ובמזבח ואף ממשיך בתיאור הכפרה על עם ישראל באמצעות השעיר הנשלח אל המדבר. אם כך מטרת כניסתו אל הקודש, כמו מטרת העבודה כולה, היא לכפר. אולם למרות האמור, מספר פסוקים ומספר עניינים בפרשה מעלים את האפשרות שיתכן שישנה כאן מטרה נוספת ואולי אף עיקרית, מעבר לכפרה, לכניסתו של אהרן אל הקודש. מטרה זו יכולה להיות עצם המפגש האישי של אהרן עם ה' בתוך הקודש או לחילופין עבודה בתוך קודש הקודשים שמטרתה להביא לגילוי כבודו של ה' באופן מיוחד יותר מאשר התגלותו שם לאורך השנה. המשותף לשתי ההצעות הללו הוא שהכניסה אל הקודש לא נועדה אך ורק לשם עבודת הכפרה, על ידי הדם המתבצעת בקודש, והמפגש עם כבודו של ה' בקודש מהווה מטרה עצמאית. אציין מראש שכאשר אני מעלה את האפשרות של מטרה הקשורה 'לעצם המפגש האישי של אהרן עם ה' בתוך הקודש', מפגש שניתן לכנותו 'התוועדות', אין אני מגביל את עצמי לסוג או לאופי התוועדות כזה או אחר. התוועדות זו יכולה להיות, באופן עקרוני, חוויה מיסטית כל שהיא הקשורה להתגלות ה' אל אהרן אך היא יכולה להיות גם עצם העבודה לפני ה' במקום בו הוא מתגלה, עבודה הנמנעת בדרך כלל.

בפרק הראשון של העבודה ברצוני לעקוב אחר אפשרות זו, לפיה הכניסה אל הקודש לא נועדה אך ורק על מנת לכפר על הקודש, על פי העולה מפשטי המקראות. לשם כך, אציג קריאה צמודה של הפסוקים בפרשיה העוסקים ב'סדר העבודה' (א-כח) תוך התמקדות בפסוקים הרלוונטיים לנושא

<sup>1</sup> ראה, לדוג', סולוביצ'יק, דברי השקפה, עמ' 200: "מאז ומתמיד הטרידה אותי השאלה: מעיקרו של דבר, למה כתבה התורה דברים בעניין סדר העבודה ביום הכיפורים שכל כך קל לטעות בהם?...למה לא נכתבו בתורה הדברים כך שלא יוכל איש לבוא לכלל טעות?". וולפיש, עוד, עמ' הציע שיתכן והתורה בכוונת מכוון ניסחה את הדברים בצורה שאינה ברורה דיו בשל העובדה שהפרשיה עוסקת "בעניינים ובמסתורין העומדים ברומז של עולם". אולם, כאמור, נראה שקשה יותר לקבל תפיסה פרשנית זו בפרשיות חוק. על גישה פרשנית זו בתחום הסיפור המקראי, ראו, לדוג', רנדסבורג, לשון.

הדיון שלנו. בפרק השני של העבודה אעקוב אחר אפשרות זו על פי העולה מספרות חז"ל ואבדוק האם התמונה בספרות זו זהה או שונה מהעולה מפשטי המקראות.

## פרק ראשון

### ויקרא פרק ט"ז (א-כח) - קריאה צמודה

(א) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֱהֲרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי ה' וַיָּמָתוּ.

הפסוק הפותח את הפרשה מקשר את הפרשה שלנו אל פרשת מיתת בני אהרן, לעיל פרק י'. הקשר בין הפרשיות מתחדד לאור הפסוק הבא המזהיר את אהרן לבל יבוא בכל עת אל הקודש "ולא ימות" כאשר הכוונה היא בפשטות לכך שלא ימות כדרך שמתו בני אהרן. מפתחה זו ניתן להבין שבני אהרן מתו משום שהם אכן באו אל הקודש פנימה בדרך שאיננה מתאימה והפרשה שלנו באה ללמד כיצד יש לנהוג בכניסה אל הקודש על מנת לצאת בשלום.<sup>2</sup>

אולם נראה שאין הכרח לפרש כך. יש לשים לב שבצמוד לפרשת מיתת בני אהרן שם בפרק י' (ט) מזכירה התורה את הצו האוסר להיכנס שתויי יין אל אוהל מועד וגם שם נאמר "ולא תמתו". הרושם המתקבל מקריאת הפרשה שם הוא ששתיית היין היא זו שגרמה למיתתם של בני אהרן. אלא שאם כך אנו ניצבים בפני סתירה באשר לסיבת מותם של בני אהרן. לאור זאת נראה סביר יותר להסביר ששתי הפרשיות, הפרשה שלנו ופרשת איסור הכניסה אל אוהל מועד במצב של שכרות, אינן באות לספק הסבר מדויק מדוע מתו בני אהרן אלא הן מהוות דוגמא ללקח הנלמד מפרשית מות בני אהרן שאין להיכנס אל אוהל מועד בכל צורה שאינה ראויה.<sup>3</sup> כיוון אחר להסבר הקשר בין הפרשיות העלה מילגרום.<sup>4</sup> לדעתו פרק י' הסתיים ללא הסבר כיצד יש לטהר את המשכן לאחר שבני אהרן טימאו אותו במעשיהם ובמותם והפרק שלפנינו בא לענות על שאלה זו ולהסביר כיצד יש לטהר את המשכן במקרה זה ובמקרי חירום נוספים מעין זה.

(ב) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אֱהֲרֹן אַחִיד וְאֵל יְבֵא בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לְפָרְכָת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בְעֵנְן אֲרָאָה עַל הַכַּפֹּרֶת.

ראשיתו של פסוק זה קשה - מדוע חוזר הכתוב על דברי הפתיחה "ויאמר ה' אל משה" והרי כבר נאמר בפסוק הקודם 'וידבר ה' אל משה'? על פניו ההמשך הטבעי לפסוק א הוא המשך הפסוק

<sup>2</sup> כך אכן פירש אב"ע (א) וכתב להוכיח מכאן שבני אהרן נענשו ומתו בשל הכנסת קטורת לפנים מהכפורת.  
<sup>3</sup> כך הבין רמב"ן (א) ואף הציע ששתי הפרשיות נאמרו למחרת מיתתם של בני אהרן. כך משתמע גם מדברי רשב"ם (א) שכתב באופן כללי "הזהיר את אהרן שלא ימות כבניו על ביאת מקדש שלא כדין". כך גם אצל שד"ל, פירוש, עמ' 415; הופמן, ויקרא עמ' שא; פארן, עולם, עמ' 107. את הקשרה של פרשת איסור הכניסה לאוהל מועד בשכרות ניתן לקרוא גם על רקע הצו המיידני שנמסר לאהרן ובניו לאחר מיתת הבנים שלא לנהוג מנהגי אבלות (ו) שגם שם נאמר "ולא תמתו". על כל פנים, פרשה זו והקשרה דורשת דיון עצמאי רחב שלא אכנס אליו כאן. ראו, לדוג', גרינשטיין, מדרש.  
<sup>4</sup> מילגרום, ויקרא, עמ' 1011.

שלנו "דבר אל אהרן אחיך"<sup>5</sup>. אומנם במקראות רבים מצאנו נוסחה כגון "וידבר ה' אל...ויאמר אליו" וכדומה<sup>6</sup> אולם כאן המצב שונה שהרי פעמיים נמסר שה' פונה אל משה. אפשרות אחת היא להסביר שמכיוון שהכתוב בפס' א' הפסיק העניין' והזכיר את מות בני אהרן הרי שפסוק ב חוזר ומזכיר לנו שה' מדבר כאן אל משה<sup>7</sup>. אולם נדמה שאם כך יכלה התורה להסתפק בנוסחה כגון 'ויאמר אליו'<sup>8</sup>. העובדה ששוב מציינת התורה מי הוא הדובר ואל מי הוא פונה מעמידה פסוק זה בנפרד מפסוק א ונוצר הרושם שהפרשה המקורית מתחילה בפס' ב ואילך ולפרשה זו הוסיפה התורה את פסוק א המתאר את הזמן בו נאמרה הפרשה<sup>9</sup>. אפשר להציע הסבר להוספה זו שלכתוב יש רצון להעמיד את הפרשה גם בהקשרה הזמני ההיסטורי, לאחר מיתת בני אהרן וכלקח ממה שאירע להם, אך גם בהקשר נפרד ולא תלוי כהשלמה וכתוספת לחטיבה המובאת בפרקים י"א –

ט"ו העוסקת בדיני טומאה ומזהירה מפני מוות (ט"ו, לא) במקרה של טומאת המשכן.<sup>10</sup>

באשר להמשך הפסוק "ואל יבוא בכל עת", מהמשך הפרשה משמע שאין הכוונה להגביל את הכניסה לזמן מסוים אלא רק לדרך כניסה מסוימת.<sup>11</sup> אומנם בסוף הפרשה (כט) נאמר שיש לעשות את כל המתואר כאן אחת בשנה ביום הכיפורים אך בפשטות זוהי תוספת הקובעת שביום הכיפורים ישנה חובה לנהוג כך בעוד שבשאר השנה ישנה אפשרות ורשות לעשות כן.<sup>12</sup>

בהמשך הפסוק מגדירה התורה במדויק את המקום אליו אין להיכנס: "אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על העדות". הפסוק מביא לפנינו שלוש הגדרות למקום אשר אליו אין להיכנס:

<sup>5</sup> המדרש בספרא, פרשתא א,ג, היה ער לקושי זה והסביר שיש כאן כפילות שנועדה לזרז את אהרן. דברי המדרש הובאו אצל רש"י (א) וכן אצל חזקוני (א) שהרחיב בביאור המדרש.

<sup>6</sup> העיר על כך גם ספורנו (א) והסביר שמילה 'וידבר' באה פעמים רבות כתיאור כללי של עצם הדיבור וכציון לכך שמתקיים כאן דוח שיח בעוד שהמילה 'ויאמר' (או 'לאמר') באה לפני האמירה הפרטית. ככלל, יש לציין שלמרות שהנוסחה המקראית היותר רווחת היא "וידבר...לאמר" וכד', יש מקרים רבים בהם הנוסחה היא "ויאמר...לאמר" וכד' (כגון בבמדבר טו, לז "ויאמר ה' אל משה לאמר") ועל פניו קשה למצוא כאן כלל לשוני ברור.

<sup>7</sup> כך הסביר ספורנו; פירוש רבי יעקב בן הרא"ש; הופמן, ויקרא, עמ' ש'.

<sup>8</sup> רמב"ן (א) העיר שפעמים רבות כאשר הכתוב חוזר בזמן' הוא מצייין זאת בהקדמה כגון זו על מנת לקשור בין הפרשה ובין זמנה המקורי והפנה גם להלן פרק כה, א "וידבר ה' אל משה בהר סיני". אולם דווקא השוואה זו מחדדת את ההבדל כאשר שם למרות ציון הזמן הכתוב עושה שימוש בנוסחה הרגילה "וידבר...לאמר".

<sup>9</sup> כך אכן טוען מילגרום, ויקרא, עמ' 1012.

<sup>10</sup> על הקשר בין הפרשה שלנו ובין החטיבה הקודמת עמד כבר רמב"ן כאן (א) והסביר שהכתוב קודם הזהיר את הציבור מפני פגיעה במשכן על ידי הטומאה ואחרי כן הזהיר גם את היחיד, את אהרן. העיר על כך גם הופמן, ויקרא, עמ' רצה שהוסיף שהקשר בין החטיבה הנ"ל ובין הפרשה שלנו קשור גם לכך שהפרשה שלנו עוסקת בדרכי טהרת המקדש מטומאות בני ישראל אותם מנתה התורה בפרקים אלו. כך גם אצל פארן, עולם, עמ' 107, מילגרום, ויקרא, עמ' 1011.

<sup>11</sup> זה שלא כרס"ג שפירש "ואל יבוא בהרבה מן הזמנים". גם הרמב"ן הבין שמטרת מילים אלו להגביל את הכניסה ליום הכיפורים בלבד ופירש שהכוונה היא 'בשום עת'. כך פירש גם שד"ל, פירוש, עמ' 415. בספרא, אחרי מות פרשה א, דרשו שהכוונה בשום עת אפילו ביום כיפורים! אלא אם כן הוא בא בסדר המתואר.

<sup>12</sup> כך עולה במפורש מדבר רב יהודה בר סימון בויקרא רבה (מהדורת מרגליות) פרשה כא:

"אמ' ר' יהודה בר' סימ' צער גדול היה לו למשה בדבר הזה. אמ' אוי לי שמא נדחף אהרן ממחיצתו, בכל עת, יש עת לשעה, יש עת ליום, יש עת לשנה, יש עת לשתים עשרה שנה, יש עת לשבעים שנה, יש עת לעולם... אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס, ובלבד שיהא נכנס כסדר הזה". יש אומנם הטוענים שהמבואה הבאה שם העוסקת בפעמוני הזה מוכיחה שהמדרש עוסק בכניסה אל הקודש, אל ההיכל ולא אל קודש הקודשים. עיינו בהערותיו של מרגליות שם; מילגרום, ויקרא, עמ' 1013, הנשקה, לסדר, עמ' 19 הערה 18. אולם לדעתי ההבנה הראשונה מסתברת יותר.

עכ"פ גם הגר"א העלה את הרעיון לפיו ניתן ליכנס אל הקודש בכל עת על פי הסדר הזה, הובאו דבריו בספר חכמת אדם (מהדורת לוי אפשטיין). לאחר הלכות אבלות. עיין גם בספר משך חכמה בפירושו לויקרא טז, ג. יש לציין אומנם שהם ביארו שדווקא לאהרן ישנה רשות כזו אך לדורות רק ביום הכיפורים ישנו היתר לנהוג כך ולהיכנס לקודש הקדשים.

"הקדש", "מבית לפרכת" ו"אל פני הכפרת אשר על העדות". על פניו הצורך לומר 'מבית לפרכת' ולא להסתפק בתיאור 'אל הקדש' היא למעשה פרשנות פנים מקראית למילה 'קדש' שבדרך כלל מתארת את החלק מאוהל מועד בו נמצאים השולחן, המנורה ומזבח הקטורת.<sup>13</sup>

באשר להוספה "אל פני הכפרת", נראה שהיא באה להדגיש ולהסביר את קדושת המקום שאינה מאפשרת כניסה 'בכל עת'. תפקידה המרכזי של הכפרת כאן מתחדד גם לאור סוף הפסוק שמדגיש את הענן שעל הכפרת.<sup>14</sup> לא נרחיב כאן יתר על המידה בביאור תפקידה הפולחני של הכפרת, רק נעיר שממקראות רבים עולה שהכפרת אינה משמשת אך ורק ככיסוי לארון אלא למעשה היא מעין כסא השכינה כאשר הכרובים מהווים את ידיות הכסא.<sup>15</sup> כך, לדוג', עולה משמות כ"ה, כב "וְנוֹעַדְתִּי לָךְ שָׁם וְדַבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפָּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוְהָ אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". המקום ממנו יוצא דיבורו של ה' הוא מבין שני הכרובים, מעל הכפרת. לאור זאת מובן מדוע מדגישה כאן התורה את הכפרת כאשר התגלותו של ה' באוהל מועד מתקיימת בעיקר באמצעות הכפרת.

הפסוק מסתיים, כאמור, במילים "כי בענן אראה על הכפרת". בפשטות כוונת הכתוב להמשיך ולבאר את הייחודיות שבכפרת בכך שהענן שדרכו ה' נראה, נמצא שם באופן תמידי.<sup>16</sup> פירוש אחר לפסוקית זו המוזכר אצל חז"ל<sup>17</sup> והובא גם אצל כמה מפרשים כאן<sup>18</sup> הוא שכוונת הכתוב היא שעל מנת שאהרן יוכל בכל זאת להיכנס יש צורך בענן שיהיה על הכפרת כאשר הכוונה היא לענן הקטורת בו יעסוק הכתוב בהמשך. לפי פירוש זה יש לראות במילים אלו את ראשיתה של ההדרכה כיצד ניתן בכל זאת להיכנס אל מבית לפרכת ללא חשש מיתה.

<sup>13</sup> מילגרום, ויקרא, עמ' 1013. הוא תולה פרשנות זו בעורך מהאסכולה הכהנית המכנה מקום זה 'קודש הקודשים'. יש לציין לדברי רב חסדא בבבלי מנחות כז,ב המפריד את חלקי הפסוק ומבין שהפסוק אוסר, אך ללא עונש מיתה, גם על כניסה אל ההיכל בביאה ריקנית.

<sup>14</sup> הטעמים מפרידים בין הביטוי 'מבית לפרכת' ו'אל פני הכפרת'. יתכן שיש לקשור את זה לעובדה שבבית שני לא היה ארון בתוך קודש הקודשים ואע"פ כן הבינו שהאיסור המתואר כאן עומד בעינו. העיר על כך מילגרום, ויקרא, עמ' 1013.

<sup>15</sup> עמדו על כך, בין השאר, מילגרום, ויקרא, עמ' 1014; פארן, עולם, עמ' 107.

<sup>16</sup> כך פירשו ת"י, רש"י, רשב"ם, אב"ע בשם י"א, רס"ג וחזקוני. כך פירש גם הופמן, ויקרא, עמ' שב'; לוין, עולם, עמ' 107. כך כבר פירשו חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל בא - מס' דפסחא פרשה יב ד"ה והיה כי. יש לציין אומנם שלמעשה אין פסוק מפורש המלמד שענן ה' נמצא דווקא על הכפרת. התגלותו של ה' ע"י הענן באופן כללי ובמשכן בפרט, בין כענן המרחף עליו ובין כענן המתגלה בפתח האוהל, מפורשת במקראות כגון: שמות יט', ט; שם כד', טז; שם מ', לד- לח; במדבר ט', טו ועוד אולם בכל אלו לא נאמר שהענן נמצא דווקא מעל הכפרת. אומנם בשמות כה, כב מפורש שה' נועד עם משה מעל הכפרת אך דווקא הענן אינו מוזכר שם. אכן רשב"ם (ב) מקשר בין הפסוקים ומניח כדבר פשוט שגם הכתוב שם מדבר על ענן. עיינו גם רשב"ם במדבר י', לה. הופמן, ויקרא, עמ' שב' מציע שעל הכפרת היה ערפל, עב הענן הנזכר במעמד הרב סיני, ועל המשכן היה הענן. הוא רוצה להוכיח דבריו מהפסוק במלכים א' ח, י שם נאמר שהענן כיסה את בית ה' ואחרי כן אומר שלמה ה' אמר לשכן בערפל".

<sup>17</sup> ספרא פרשה ב ד"ה פרק ג (וראו בפסוקית זו מקור לצורך להוסיף לקטורת מעלה עשן) כך גם בבלי, יומא, דף נג. ובירושלמי פרק א הלכה ה. רש"י (ב) מביא את דברי חז"ל הללו אך רואה בהם דרש ולא פשט.

הופמן, ויקרא, עמ' שב' מפנה לסוגיא הבבליית הנ"ל שם מובא שעיקר פירושו זה הוצע ע"י הצדוקים (על כך ראה בהרחבה להלן סביב פסוק יג) ומציע שפירוש חז"ל שם שמקבל את ההנחה שמדובר כאן על ענן הקטורת הוא רק מעין תשובה לצדוקים ולא הפירוש העיקרי בו הם החזיקו.

<sup>18</sup> אב"ע ורמב"ן.

הבעיה עם פירוש זה הוא שרק בפסוק הבא (ג) הכתוב מתחיל לתאר את הפעולות אותם יש לעשות על מנת להיכנס ואף מקדים ואומר "בַּזֹּאת יָבֵא אֶהְרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ" ומשמע שעד כאן הכתוב תיאר את הבעיה ולא את הפתרון.<sup>19</sup>

על כל פנים, עצם הצורך של הכתוב למנוע מאהרן לבוא בכל עת יכול ללמד על כך שיש רצון שכזה מצדו של אהרן להיכנס אל הקודש. גם ההתייחסות המפורשת אל נדב ואביהוא בפסוק א יכולה ללמד על רצון זה שהרי איך שלא נפרש את הבעייתיות שבמעשיהם, ברור שמדובר על תגובה ספונטאנית לירידת האש על המזבח ולרצון לעבוד את ה' עם קטורת ללא ציווי. אלא שגם אם נבין כך, עדיין ישנה שאלה קרדינאלית הצריכה להתברר לאור המשך הפרשה: האם הכתוב בהמשך מבטל רצון זה לגמרי ומלמד שאין אפשרות כניסה אלא למטרה אחת – לכפר על הקודש, או שמא הוא מגביל רצון זה אך מאפשר לממש אותו בתנאים מסוימים.<sup>20</sup>

יש לציין אומנם שלפי פירושו של מילגרום, אותו ראינו לעיל, לפיו הקשר בין מיתת בני אהרן ובין הפרשיה שלנו קשור לצורך בטהרת המשכן לאחר מעשיהם, הרי שכלל לא מובע כאן רצון מצידו של אהרן לעשות כמעשה בניו ולהקטיר לפני ה'. ואכן, את העובדה שמהפסוקים עולה כי אהרן יכול להיכנס בסדר זה בכל עת שיצרה תולה מילגרום<sup>21</sup> לא ברצון האישי שלו אלא, שוב, בצורך לטהר את המקדש במקרי חירום. אך נראה שהסברו של מילגרום לעניין זה קשה בלשון הפסוקים שהרי אם כך לא היינו צריכים לשמוע על ציווי שלילי המונע מאהרן להיכנס בכל עת אלא אם יעשה סדר פעולות מסוים, אלא היינו צריכים לשמוע על ציווי 'לכתחילה' המורה לאהרן כיצד יש לטהר את המשכן לאחר מות בניו.

(ג) בַּזֹּאת יָבֵא אֶהְרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפֶרֶן בֶּן בְּקָר לְחֹטֵאת וְאֵיל לְעֹלָה.

לאחר שפסוקי ההקדמה הזהירו את אהרן מפני המיתה במידה ויכנס 'בכל עת' אל הקודש הפסוק שלנו והבאים אחריו באים לפרט כיצד בכל זאת ניתן להיכנס.

המילה 'בזאת' מתפרשת בפשטות במשמעות של 'על ידי זה'. כך מצאנו גם בפסוקים נוספים כגון בשמות ז', יז: "כֹּה אָמַר ה' בַּזֹּאת תִּדְעֶה כִּי אֲנִי ה' הִנֵּה אֲנֹכִי מִכָּה בְּמִטָּה אֲשֶׁר בְּיָדִי עַל הַמַּיִם אֲשֶׁר

<sup>19</sup> רשב"ם עושה מעין פשרה בין שתי הגישות כאשר מצד אחד הוא מסביר, כאמור, שהכוונה היא לענן ה' השורה מעל הכפורת שאין לאהרן לראותו אך מצד שני ממשיך ומסביר שהכתוב כבר רומז לפס' יג' בו מובא הפתרון לכך – ענן הקטורת. בדומה כתב החזקוני.

<sup>20</sup> בן נון, היום השמיני, עמ' 28, טוען בצורה נחרצת כי הפרשה מבטלת את האפשרות להיכנס למטרה אישית והכניסה היחידה האפשרית היא לצורך כפרת העוונות של ישראל. לדעתו גם אם אהרן יכול היה להיכנס בסדר הזה גם שלא ביום הכיפורים הרי שזה לצורך כפרה בלבד. לדעתו 'בכל עת' הכוונה היא 'בעל עת שצריך' ולא שרוצה. כך סובר גם הנשקה, לסדר, עמ' 21-22 לעומתם ברויאר, פרקי, עמ' 519 ואילך המניח שאכן הכתוב מלמד באופן עקרוני על כניסה שאיננה לשם כפרה אלא לצורך התועדות אישית. כך גם סובר וולפיש, עוד, עמ' 98 הקושר לכך גם את פס' א, כפי שהצענו בגוף הדברים.

<sup>21</sup> מילגרום, ויקרא, עמ' 1013.



בַּיָּאָר וְנִהְפְּכוּ לְדָם<sup>22</sup>. אולם גם לפי פירוש זה, עדיין ישנן שתי אפשרויות עקרוניות להבנת הכתוב ששוב ניתן לבררם רק על פי המשך הפרשה: אפשרות אחת היא שהכוונה היא שהמעשים שיפורטו להלן הם צורך מקדים לכניסה ויש לעשותם לפני הכניסה. על ידיהם תתאפשר הכניסה. אפשרות שנייה היא שהמעשים שיפורטו נצרכים לא כהכנה לכניסה אלא שיש להיכנס איתם ורק על ידי הכניסה איתם מובטח לכהן שלא ימות. לפי האפשרות הראשונה עולה שהקרבת הללו מהווים אמצעי בלבד לכניסתו אל הקודש שהיא מהווה את המטרה. לפי האפשרות השנייה ישנן שתי דרכים להבין מה האמצעי ומה המטרה: דרך אחת היא שהוא נכנס אך ורק על מנת להביא קרבנות אלו לתוך הקודש. הקרבנות הם המטרה. דרך שנייה היא שעל מנת לממש את מטרתו להיכנס ישנו צורך גם להביא קרבנות אלו ובכך יש לפניו שתי מטרות שונות.

התלבטות זו בקריאת הפסוק היא למעשה השאלה העקרונית שעלתה לעיל במבוא ובהתייחסות האחרונה לפס' ב' באשר למטרת כניסתו של אהרן אל הקדש – האם מטרתו של אהרן אל הקודש נועדה אך ורק לכפר שם או שישנה מטרה נוספת.

באשר למילה 'קדש' כאן, לפי ההקשר הכוונה היא לקדש שמבית לפרכת (קדש קדשים בלשון הכתוב בשמות כ"ו) כפי שנאמר בפסוק הקודם ויש כאן מקרא קצר. כך הוא לאורך כל הפרשה. באשר לפסוקית "בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה", פסוקית זו אינה עומדת לבד והיא קשורה לפס' ד – ה. יחידה פסוקים זו הפותחת את ההסבר של 'בזאת יבוא' מתארת לנו שלושה דברים: 1. הקרבנות אותם מביא אהרן הכהן. 2. הבגדים אותם הוא לובש. 3. הקרבנות אותם הוא מביא מאת 'עדת בני ישראל'. בשלב זה עדיין לא ברור מה בדיוק יש לעשות עם קרבנות אלו והיכן יש להזות את דמם. על פניו, העובדה שאין כאן רק תיאור של הקרבנות הנצרכים אלא גם של הלבוש הנדרש, יכולה ללמד שיחידה זו אינה עוסקת בהכנות הנדרשות על מנת שהכניסה תתאפשר, אלא בדרך הראויה להיכנס. כפי שהלבוש המוזכר כאן הוא, בפשטות, הלבוש עמו אהרן נכנס, כך אפשר להבין את משמעות הקרבנות כאן. אם אכן כך הרי שנכריע כאפשרות השנייה אותה הצגתי לעיל באשר להבנת המילים 'בזאת יבוא אהרן'. אומנם להלן נראה שהדברים מורכבים יותר.

עוד יש להעיר שבכל מקרה ברור שאהרן לא נצטווה להביא את בעלי החיים כמו שהם אל תוך הקודש ובפשטות הכוונה היא שיש להביא את דמם אל הקודש<sup>23</sup>.

באשר לעצם מערכת קרבנות זו, קרבן של הכהן וקרבנות של העם, מערכת דומה מצאנו גם ביום השמיני למילואים, יום חנוכת המשכן (ויקרא ט'). אכן, קיימות זיקות רבות בין שבעת ימי

<sup>22</sup> מילגרם, ויקרא, עמ' 1014 מציין לפסוקים נוספים.

<sup>23</sup> העיר על כך האב"ע בפירושו לפס' ג' שכתב "אין פירושו שיבוא הפר אל הקודש רק שיתן משלו פר בתחילה לחטאת...". כך גם אצל החזקוני (שם): "אינו אומר שיביא הפר אל הקודש רק דמו וחלבו כדין חטאת".

המילואים ובעיקר בין היום השמיני ובין המתואר בפרק שלנו וכבר עמדו על כך חז"ל בהרחבה בדפים הראשונים של בבלי מסכת יומא.<sup>24</sup> זיקה זו יתכן להבין על רקע כפול: עניין אחד קשור לעובדה שהעבודה המתוארת בויקרא פרק טז היא למעשה חניכה מחודשת של המשכן על ידי הזאות הדם וטהרתו ובכך עבודה זו מקבילה למתרחש בויקרא פרק ט'. עניין נוסף שיתכן שמקשר בין הפרשיות הוא העובדה שעבודת הקרבנות בויקרא ט' אמורה להביא לגילוי כבוד ה' כפי שאומר שם משה במפורש (ו). אם כך יתכן שגם בפרשה שלנו העבודה אמורה להביא לגילוי השכינה ולהמשכתו, אם כי בתוך קודש הקודשים בלבד, לאחר סילוק החטאים והטומאות. על אפשרות זו נדון בהרחבה בהמשך.

(ד) כְּתַנְתָּ בְּדִ קֹדֶשׁ וּלְבָשׁ וּמְכַנְסֵי בְדֵ יְהִי עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵי בְדֵ יַחְגֵר וּבְמִצְנַפֶּת בְּדֵ יִצְנַף בְּגָדֵי קֹדֶשׁ  
הֵם וְרַחֵץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבָשֶׁם.

פסוק זה מתאר את לבושו של הכהן בעת הכניסה אל הקדש. נושא בגדי הכהונה, של אהרן עצמו ושל בניו, מצריך בירור רחב כשלעצמו ונסתפק כאן בדיון כללי בלבד. התורה עוסקת בעניין זה בהרחבה בשמות פרק כ"ח. ראשית מוסרת שם התורה (ד) את רשימת בגדיו של אהרן: חשן, אפוד, מעיל, כתנת תשבץ, מצפנת ואבנט. לאחר מכן (ו-לט) מתארת התורה את דרך עשיית הבגדים ומזכירה גם את הציץ<sup>25</sup>. רשב"ם ואב"ע (ד) מעירים שאומנם גם מכנסים, אותם מזכירה התורה בסוף הפרשה ביחס לאהרן ולבניו (שם מב), היו לו וזה לא הוזכר כאן כי זה לא לכבוד ולתפארת וזהו פריט לבוש אותו יש לכל אדם. לאחר מכן (מ) מתארת התורה את בגדי בני אהרן: כתנת, אבנט, מגבעת. כאמור, בפס' מב החותם את הפרשה מזכירה התורה ביחס לאהרן ולבניו את עשיית מכנסי הבד.

אם כן, כאשר אנו קוראים את הפסוק שלפנינו אנו רואים שלמעשה אהרן נצטוו להיכנס לקודש הקדשים עם ארבעה בגדים בלבד המקבילים למעשה לבגדי בניו, למעט העובדה שלו יש מצפנת ולהם יש מגבעת<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> על השוואה זו, עיין בן נון, היום; קנוהל ונאה, מילואים.  
<sup>25</sup> חז"ל, כידוע, מנו בכמה מקומות שמונה בגדים לכהן הגדול (לדוג', משנה יומא סוף מסכת שביעי) שאחד מהם הוא הציץ. האב"ע (ד) העיר שהתורה לא הזכירה את זה ברשימה שבפסוק ד משום שלמעשה אין זה ממש בגד.  
<sup>26</sup> מפשטות המקראות בכל מקום עולה כי ישנו הבדל עקרוני בין מגבעת למצפנת. כך בשמות כ"ח לט – מ; שם פרק כ"ט ו – ט; שם פרק ל"ט ח; ויקרא ח' ט, יג. כך גם העיר אב"ע (הארוך) בפירושו לשמות כ"ח לו:  
כי על דרך הפשט אין המגבעות כדמות מצפנת, כי המגבעות כדמות אלה ששימו הזכרים באלה הארצות על הראש, שיכסו הראש והם גבוהים. והמצפנת היא בגד דק ארוך צנוף סביב הראש לבדו.  
אולם בלשון חז"ל מצאנו מקורות רבים בהם הם מכנים גם את הכובע של כל הכהנים מצפנת. כך במשנה יומא דף עא.; תוספתא יומא פרק א הלכה י ועוד.

יש אומנם לשים לב שהתורה מדגישה כאן ביחס לכל הפריטים שמדובר על בגדי 'בד' שאלו הם בפשטות בגדי פשתן<sup>27</sup>. תיאור זה של הבגדים אינו מופיע בשמות פרק כ"ח אלא ביחס למכנסים אולם מצאנו אותו זה בתיאור הוצאת הדשן בויקרא פרק ו' ב שם נאמר:

וְלִבְשׁ הַכֹּהֵן מְדוּ<sup>28</sup> בַד וּמְכַנְסֵי בַד יִלְבֹּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהָרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת

הַעֲלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוּ אֶצְל הַמִּזְבֵּחַ

לאור זאת יש מקום להתלבט האם בגדי הבד בפרשיה כאן הם למעשה הבגדים הרגילים של בני אהרן או שמא הם בגדים פחותים אפ' מבגדים אלו.<sup>29</sup>

בין כך ובין כך, אנו למדים, כך על פי הפשט, שאהרן אינו נכנס אל הקודש עם בגדיו המלאים אלא עם ארבעה בגדים בלבד.<sup>30</sup> חז"ל העירו על זו עובדה והעלו מספר הצעות באשר לטעם עניין זה. שלוש דעות בעניין מופיעות בירושלמי מסכת יומא פרק ז הלכה ג:

ולמה בבגדי לבן? אמר רבי חייה בר בא כשירות של מעלן כך שירות של מטן מה למעלן

איש אחד בתוכם לבוש בדים אף למטן כתונת בד קודש ילבש...

מפני מה אינו משמש בבגדי זהב? מפני הגאווה. א"ר סימון על שם אל תתהדר לפני מלך.

אמר רבי לוי שאין קטיגור נעשה סניגור אתמול כתיב בהם ויעשו להם אלהי זהב ועכשיו

הוא עומד ומשמש בבגדי זהב?

ההסבר הראשון מקשר בין הפסוקים כאן ובין הפסוקים ביחזקאל פרק ט' ג ורואה בכך מעלה מיוחדת בו מידמה הכהן למלאך.<sup>31</sup> אולם ההסבר השני נוקט גישה הפוכה ומבין שיש כאן פחיתות במעלתו של הכהן הנדרש להוריד את בגדי התפארת שלו ולהיכנס אל הקודש בבגדים פשוטים

יותר.<sup>32</sup>

---

פער זה בין לשון תורה ללשון חכמים הביא למח' פרשנים וראשונים באשר לשאלה האם אכן יש כאן סוג כסוי שונה או שמא רק צורת לבישה שונה. עיינו רמב"ן שמות כ"ח לא; רמב"ן דברים ל"ט כז; רמב"ם, משנה תורה, הלכות כלי מקדש פרק ח' ב; ראב"ד שם. תוספות מסכת יומא דף עא; רטב"א שם. באשר לאבנט, הגמרא ביומא דף יב: מביאה מח' תנאים בשאלה האם האבנט של כהן הדיוט (בני אהרן) הוא מכלאיים (כמו של הכהן הגדול בכל השנה כפי שלומדים חז"ל משמות כ"ח לט) או מבוכן, כמו זה של הכהן הגדול ביה"כ כפי שלומדים חז"ל מהפסוק שלפנינו.

<sup>27</sup> זוהי הדעה המקובלת במחקר ויש שמציעים שמקורה במצריית העתיקה. עיינו לוין, עולם, עמ' 40.  
<sup>28</sup> נחלקו הפרשנים בתיאור המילה 'מדו': הרשב"ם שם כותב שזה לשון בגד ומלשון מדים ('מדיו' – ש"א ד' יב). בפרשנים ולמעשה כבר אצל חז"ל ישנה מחלוקת האם מדובר כאן על ארבעת הבגדים של בני אהרן או רק על שניים: מכנסים וכותנת. החזקוני שמסביר שהכוונה לארבעת הבגדים. רס"ג מפרש שזה לשון חלוק. רש"י מסביר שהכוונה היא לכותנת. מח' עקרונית בעניין זה מופיעה בספרא צו פרשה א ובגמרא בבלי יומא דף כג: - כד. מח' זו מתקשרת וודאי לשאלה האם הרמת הדשן נתפסת כעבודת מזבח לכל דבר או שמא זוהי עבודה פחותה. נושא זה דורש ליבון נפרד.

<sup>29</sup> בשאלת בגדי הבד ומעמדם עסק גרוסמן, בגדי הבד, אומנם לא ראיתי בדבריו התייחסות מפורשת לשאלה האם בגדי הבד הם הבגדים הרגילים של בני אהרן או פחותים מהם.

<sup>30</sup> אולם עיינו בדברי האב"ע (ד) שחולק על כך וסובר שהוא נכנס עם כל בגדיו והכתוב לא הוצרך לחזור על פרט זה שכבר נזכר, לדעתו, בשמות כ"ח, לה. על היחס בין פסוק זה ובין פשטי המקראות שלפנינו, עיינו שם בפירוש רמב"ן. עיינו גם בהערות המעניינות של התורה תמימה כאן הערה יד.

<sup>31</sup> כך גם אצל: רמב"ן; ספורנו; הופמן, ויקרא עמ' שג; לוין, עולם, עמ' 40; מילגרם, ויקרא, עמ' 1016.  
<sup>32</sup> בדרך זו הלך ר"י אברבנאל בהסברו הראשון. כך גם אצל לוין, עולם, עמ' 107. כך גם האריך להוכיח גרוסמן, בגדי הבד.

מחלוקת זו קשורה גם לפרשנות המילים "בגדי קדש הם". הפרשנים שראו בכניסה של אהרן עם בגדים אלו מעלה ויתרון, הבינו שבדיוק בשל כך מדגיש הכתוב את קדושתם וחשיבותם של הבגדים.<sup>33</sup> מנגד, מי שנקט בגישה שאהרן נצטווה להיכנס עם בגדים פחותים יותר אל הקודש הסביר שדגש זה של הכתוב בא ללמד שלמרות פחיתותם של הבגדים הם עדיין בגדי קדש.<sup>34</sup> יש לציין שגם אם נבין כאפשרות הראשונה שבבגדים אלו מידמה הכהן אל מלאך אין זה מלמד בהכרח על מטרה עצמאית בכניסתו אל הקודש. העובדה שאהרן נכנס אל מקום התגלותו של ה' אפילו אם המטרה היא לכפר, מוסכמת וברורה ולכן יתכן שלשם כניסה זו הוא צריך להידמות למלאך.

הפסוק מסתיים במילים "ורחץ במים את בשרו ולבשם". צו הרחיצה חוזר בפרשיה בהמשך ביחס לכהן הגדול לאחר שהוא פושט את בגדי הבד ולובש את 'בגדיו' (כד). כמו כן נאמר שהמשלח את השעיר האחד והשורף את השעיר השני צריכים לרחוץ (פס' כו; כח). מה משמעות הרחיצה כאן? יש לשים לב שבניגוד למשלח את השעיר ולשורף את השעיר, כאן לא הוזכר מפורש שום קשר לטומאה כזו או אחרת המצריכה היטהרות. אפשר להציע שיש כאן מעין רחיצה טקסית שמטרתה להכשיר את הכהן ללבוש בגדים קדושים, בין אם מדובר על בגדי הבד ובין אם מדובר על בגדיו הרגילים. כך אפשר להבין מהחיבור של התורה בין העובדה שהם בגדי קודש ובין החיוב לרחוץ לפני לבישתם.<sup>35</sup> גרוסמן<sup>36</sup> הציע להסביר את רחיצת הכהן כאן פחות כהכשר ללבישת הבגדים ויותר כהכשר לתפקידו כמחטא המשכן ומכפר על עם ישראל.

(ה) וּמֵאֵת עֵדֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׁעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאֵיל אֶחָד לְעֹלָה.

על מערכת קרבנות זו המכילה הן קרבן של הכהן והן קרבן מאת עדת בני ישראל, עמדנו לעיל (ג). יש לשים לעובדה ששני השעירים מוגדרים כאן כקרבן חטאת למרות שבפועל רק אחד מהם יוקרב ואילו השני ישולח המדברה. אפשר להציע שדבר זה נובע מכך שבאמת שניהם יכולים להוות חטאת ורק הגורל יקבע מי מהם יוקרב על המזבח ומי ישולח חי.<sup>37</sup> אפשרות נוספת היא שכאן הלשון חטאת קשורה לעובדה שגם השעיר לעזאזל מסיר את החטא.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> כך אצל רמב"ן וספורנו שם.

<sup>34</sup> כך אצל גרוסמן, בגדי הבד, עמ' 63.

<sup>35</sup> כך אכן למד רבי בספרא אחרי מות פרשה ד: "רבי אומר וכי מכאן אני למד והלא כבר נאמר בגדי קודש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם מלמד שהמשנה מבגדי זהב לבגדי לבן, ומבגדי לבן לבגדי זהב טעון טבילה". כך מופיע גם בבלי יומא דף לב.

<sup>36</sup> גרוסמן, בגדי הבד, עמ' 65 – 66.

<sup>37</sup> כך הציע לוין, עולם, עמ' 108. אולם יש לציין שגם פרה אדומה מכונה בתורה חטאת (יט, ט) למרות שהיא אינה מוקרבת.

<sup>38</sup> מילגרוב, ויקרא, עמ' 1018.

(ו) וְהִקְרִיב אֶהָרֶן אֶת פֶּר הַחֲטָאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֵּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ.

לאחר שבפסוקים הקודמים תיארה התורה את מה שנדרש להביא על מנת לבוא אל הקודש, מכאן ועד פסוק כח מובא תיאור המעשי, מה יש לעשות עם קרבנות אלו. זהו החלק המרכזי של הפרשיה וכפי שנראה ישנם פערים ואי אלו התאמות, לכאורה, בין הפסוקים השונים.

הפסוק שלפנינו מתאר את הקרבת החטאת על ידי אהרן כאשר הדגש הוא על כך שמעשה זה מכפר עליו ועל ביתו. למעשה ניתן לראות את פסוקים ו – י כמתארים את מעשי החטאת של אהרן ושל העם. בתחילה, כאמור, הוא מקריב את החטאת שלו ולאחר מכן הוא מקריב את השעירים, נותן עליהם גורלות, מקריב את השעיר האחד ומעמיד את השני מוכן לשילוח. אלא שפסוק יא חוזר פתאום אל פר החטאת של אהרן ושוב מתאר את הקרבתו ואת תוצאותיה ועל פניו יש כאן חזרה על פעולה שכבר נעשתה ותוארה בפסוק ו. כמו כן, בפס' יא עצמו ישנה כפילות שאינה מובנת שהרי בתחילה נאמר שהפר מוקרב ואף מתוארת, שוב, תוצאות ההקרבה (הכפרה), ובסוף שוב נאמר שהפר נשחט ומכאן ואילך מתחיל תיאור שלם של הנעשה הכולל אף את שחיטת השעיר שגם עליו כבר שמענו בפס' ט!

עם שאלות אלו ואחרות התמודדו פרשנים וחוקרים ולהלן נחלק את ההצעות השונות לפתרון לשני סוגים: סוג אחד הטוען שאכן יש סתירה או מעין סתירה בכתוב ולא ניתן לקרוא את הפרשה ברצף אחד וללא פערים. סוג שני המנסה להסביר את הפרשה כולה על פי קריאה רציפה וללא פערים.

### 1. פתרונות המבוססים על סתירה ופערים בכתוב

שאלות אלו הביאו כמה חוקרים להבין שלמעשה פס' ו – י הם יחידה סגורה שאכן מתארת את הקרבת פר החטאת ושעיר החטאת בעוד שמפס' יא ואילך ישנו תיאור אחר, מנוגד לתיאור הראשון, באשר למה שעושים עם הפר והשעיר.<sup>39</sup> על פי טענה זו בעוד שמפס' ו – י עולה שהקרבת הפר והשעיר היו, כנראה, על המזבח החיצון, לפני הכניסה, הרי שמפס' יא ואילך עולה שזריקת הדם הייתה בתוך קודש הקודשים 'עם הכניסה'. סתירה זו בין הפסוקים ניתן להסביר או באמצעות טענה היסטורית באשר לדרך התהוותו של הטקסט או באמצעות טענה ספרותית שבכוונת מכוון נכתב טקסט זה, שיצא מתחת ידו של כותב אחד, בצורה כזו מסיבות אותן יש לבאר. אני פוטר את עצמי, במסגרת זו, מלהאריך בדרך הראשונה משום שמעבר לעצם האפשרות לטעון טענה זו שבשלב קדום יותר היו כאן מקורות שונים, אין היא ניתנת להוכחה ואין ביכולתה

<sup>39</sup> הפניות ראה אצל: לוין, כיפורים, עמ' 90 הערה 11; הנשקה, לסדר, עמ' 17 הערה 16.

להצביע על המקורות הראשוניים מהם נלקחו היסודות השונים שלטענתם קיימים בכתוב.<sup>40</sup> אי לכך אין אפשרות לנתח את הכתוב אלא לפי הצורה בה הוא מוצג לפנינו.

באשר לגישות ספרותיות המקבלות את הפערים בכתוב, הועלו בעניין זה שתי הצעות:

א. הצעה אחת העלה ברויאר.<sup>41</sup> לטענתו הפרשה מתמודדת עם שתי מטרות שונות של כניסת הכהן: מטרה אחת היא כניסה כמטרה עצמאית, לצורך מפגש עם השכינה, תפילה וכד' והיא עולה מראשית הפרשה מהקישור למות בני אהרן ומדברי הכתוב 'ואל יבוא בכל עת אל הקדש'. מטרה שנייה היא לצורך כפרת המקדש וטיהורו כפי שהיא באה לידי ביטוי בדברי הכתוב בסוף הפרשה במיוחד באזכור של 'אחת בשנה'.

לטענתו, באופן עקרוני כניסה כמטרה עצמית אכן דורשת הקרבת חטאת חיצונית של אהרן על מזבח החיצון, על מנת שהכניסה תתאפשר אך לא נדרש מעבר לזה כלום, בעוד שכניסה לצורך כפרה אינה דורשת הקרבה זו כי בכל מקרה תהיה כפרה בפנים. כמו כן, לדעתו, באופן עקרוני יש הפרדה ברורה בין כפרת ישראל שלא זקוקים אלא לחטאת חיצונית וכן לשעיר המשתלח ובין כפרה המקדש שאכן דורש הזיות דם בפנים. על פי הנחות אלו הוא מסביר שבפרשה מוטמעים שתי אפשרויות כניסה אלו כאשר פס' ו – י מייצגים באופן עקרוני את הכניסה כמטרה עצמאית וכן את כפרת ישראל שאיננה תלויה בכפרה המקדש. אי לכך בפסוקים אלו אנו שומעים הן על קרבן חטאת חיצוני של אהרן והן על שעיר חטאת חיצוני מאת העם על מנת לכפר בעדם. אלא שהתורה לא השאירה תיאור זה כעומד בפני עצמו משום שלדורות אין כניסה לצורך מטרה עצמאית אלא רק על מנת לכפר על המקדש ולכן צירפה את פס' יא ואילך המתארים את הכפרה בפנים כאשר במציאות זו שוב אין צורך בחטאות חיצוניות משום שהכפרה בפנים מכפרת ופועלת גם את מה שהחטאות החיצוניות אמורות היו לפעול.<sup>42</sup>

ב. הצעה אחרת העלה הנשקה.<sup>43</sup> לאחר שהוא דוחה את טענתו העקרונית של ברויאר באשר לאפשרות של כניסה לצורך התוועדות, שהרי רק למשה ניתנה אפשרות זו, הוא טוען שאומנם יש מתח בכתובים אך הוא לא קשור לשתי מטרות שונות לכניסה אלא למתח שבין התנאי המאפשר

<sup>40</sup> עיין, לדוג', מה שכתב בעניין זה י' קויפמן, תולדות א, עמ' 18 – 19. הובאו דבריו אצל הנשקה, לסדר, עמ' 17 הערה 18; אליצור, אמונה.

<sup>41</sup> ברויאר, פרק', עמ' 516 ואילך. סיכום שיטתו ראו אצל הנשקה, לסדר, עמ' 16 – 20.

<sup>42</sup> מהלכו הפרשני כולל עיסוק גם בהמשך הפרשה ובפערים אחרים המתגלים שם. על חלקם נעיר בהמשך. יש לציין שלעיל (ליד הערה 10) ראינו שניתן להבין את היחס בין ראשית הפרשה שלא מגבילה בזמן, כך בפשטות, את הכניסה אלא רק במעשים, ובין סופה המדברת על 'אחת בשנה' כך שאומנם פעם בשנה ישנה חובה לעשות כך אולם בשאר השנה זוהי רשות. ראינו גם את שיטת הגר"א שקיבל אפשרות זו אומנם רק ביחס לאהרן ולא לדורות. אלא שלפי הבנה זו גם כאשר אהרן נכנס שלא ביום כיפורים הרי הוא נדרש לעשות זאת באמצעות כפרה על כל ישראל לפחות כאמצעי לכניסה. החידוש של ברויאר הוא בכך שהכניסה האישית של אהרן שלא ביום הכיפורים לא דרשה, במקור, את סדר העבודה המתואר בפרשה אלא רק כפרה על מזבח העולה לפני הכניסה.

<sup>43</sup> הנשקה, לסדר, עמ' 13 – 42.

את הכניסה ובין מטרת הכניסה. הוא מקבל את הטענה שאכן מפס'ו – י עולה שהחטאות מוקרבים לפני הכניסה אלא שלדעתו זה קשור לעובדה שעקרונית אי אפשר להיכנס לקודש הקודשים אלא אם כן הכהן מכפר על עצמו ועל העם לפני הכניסה. גם אם מטרת הכניסה היא לשם כפרה הרי שיש צורך אישי של כפרה מוקדמת כדי לאפשר את הכניסה. אלא שבסופו של דבר הכפרה הנצרכת היא מטומאת המקדש שנטמא בעוונות הכהן והעם וכפרה אמתית על חטאים אלו לא תהיה אלא אם כן תהיה כפרה על הקודש ומימלא אין כל כך משמעות לכפרה חיצונית על מנת שתתאפשר כניסה אל הקודש. לדעתו התורה מבקשת לחדד מעגל קסמים זה על ידי הצגה מורכבת של הדברים כאשר בתחילה נראה כאילו הקרבנות הם חיצוניים ומקדימים את הכניסה אך לאחר מכן מתברר שבאמת הכפרה על המקדש שהיא המטרה, והכפרה על הכהן והעם שהם התנאי, 'באים כאחד'.

מדבריו עולה כי בעוד שהמילים 'וכפר בעדו ובעד ביתו' מתפרשים בפס'ו ו כתיאור הקרבה מלא של הקורבן הרי שאותם מילים עליהם חוזרת התורה בפס'ו יא מתבארים כעת ככותרת כללית: אהרן יקריב את החטאת על מנת לכפר וכעת הכתוב מתחיל בתיאור ארוך המבאר כיצד הדבר מתבצע.

## 2. פתרונות המבוססים על קריאה אחידה של הטקסט.

א. כבר חז"ל הרגישו בקשיים אלו והעלו את יסוד הוידוי. כך מובא ספרא אחרי מות פרשה ב: וכפר בעדו ובעד ביתו, זה וידוי דברים, יכול כפרה בדמים הריני דן נאמר כפרה בפר ונאמר כפרה בשעיר, מה כפרה האמורה בשעיר וידוי דברים חוץ מדמים, אף כפרה האמורה בפר וידוי דברים חוץ מדמים

הדרשה מתבססת על הנאמר בפרשה ביחס לשעיר החי כאשר בפס'ו י נאמר שהוא יעמוד חי 'לכפר עליו' ואילו בפס'ו כא נאמר שמתוודים עליו. על פי זה מסיקה הדרשה שגם כאן כאשר נאמר 'וכפר עליו' הכוונה היא לוידוי דברים. ע פי אותו קו פרשני הסבירו שם בהמשך שהנאמר בפס'ו יא הוא וידוי נוסף רק שהפעם הוא לא על אהרן וביתו אלא על כל הכהנים כולם<sup>44</sup>. חיזוק לפירוש זה ניתן להביא מהנאמר בויקרא א' ג – ד ביחס לקרבן העולה:

אִם עֹלָה קָרְבָּנוּ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יִקְרִיבֵנוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יִקְרִיב אֹתוֹ לְרִצְנוֹ לְפָנֵי ה'.  
וְסִמֵּךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו.

אם נניח, וכך הניחו חז"ל, שהמדובר שם הוא על וידוי הרי שניתן לראות שם את המודל לפיו ישנו וידוי שמתרחש לאחר תיאור ההקרבה והוא מתואר ככפרה.

<sup>44</sup> כך, כידוע, מופיע במשניות במסכת יומא פרקים ג – ד. ליונשטאם, יום הכפורים, עמ' 596 קיבל את פרשנות חז"ל לפס'ו יא אך לא לפסוק ו שלדעתו שם מילים אלו מקדימות כדרך אגב את פעולתו בהמשך עבודתו.

עוד יש לשים לב ששיטת חז"ל הנ"ל מבוססת גם על ההנחה שהמילה 'הקריב' כשלעצמה אינה מבטאת בהכרח את פעולת השחיטה. אכן, ממקראות רבים עולה שמשמעות מילה זו היא מלשון לקרב, להביא ולא עצם מעשה שחיטת הבהמה או אחת מפעולות ההקרבה כאשר הכתוב מבדיל בין ההקרבה ובין השחיטה או ההקטרה. כך, למשל, בויקרא פרק א, יד – טו:

וְאִם מִן הָעוֹף עָלָה קָרְבָּנוֹ לֵה' וְהִקְרִיב מִן הַתְּרִים אוּ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ. וְהִקְרִיבוּ הַפֶּהֶן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֵאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַה וְנִמְצָה דָּמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ.

הפועל להקריב בא כהן במשמעות של עצם הבאת העוף ולאחר מכן מתאר הכתוב את מעשה הקרבן עצמו, מליקה והקטרה<sup>45</sup>. גם בפרשיה שלנו בפסוק כ מפורש שהמילה 'הקריב' משמעותה היא לקרב את הבהמה כאשר מתוארת שם הקרבת השעיר החי ואחרי כן נאמר שאהרן סומך ידיו עליו ומתוודה<sup>46</sup>. אם כן כאשר אומרת כאן התורה 'הקריב' הכוונה היא בפשטות להבאת הקרבן לעזרה אל פתח אוהל מועד. כך גם הסבירו רשב"ם ואב"ע<sup>47</sup>.

באשר לביטוי ביחס לשעיר המוקרב 'ועשהו חטאת', חז"ל מבינים שהכתוב רומז למעשה לסוג של הקדשה במעין מעמד טקסי בו אהרן מכריז על הפר שלו כחטאת<sup>48</sup>. אלא שמבחינת פשטי המקראות ניתן להעלות כמה קשיים על פירוש זה לביטוי 'וכפר': ראשית, אם אכן מדובר על וידוי אזי ישנו חוסר סימטריה בין פר החטאת המוקרב ובין השעיר המוקרב כאשר על השעיר המוקרב אין וידוי אלא רק על זה שמשלח. שנית, הביטוי 'וכפר בעדו ובעד ביתו' חוזר גם בפס' יז ושם אפילו חז"ל לא פירשו שהכוונה לוידוי אלא זהו תיאור של מה שמתחרש, של התוצאה. יוצא אם כן שאותו ביטוי החוזר באותה פרשה משמש במשמעות שונה ויש בכך, כמובן, קושי. ניתן להוסיף לכך את העובדה שפס' ו ופס' יא נוקטים באותו ביטוי 'בעדו ובעד ביתו' ושוב, לפי חז"ל, אותו ביטוי משמש למשמעות שונה כאשר מדובר על שני וידויים שונים, אחד על בני משפחתו ואחד על הכהנים. שלישיית, מדוע הכתוב לא עושה שימוש בלשון וידוי כפי שהוא עושה ביחס לוידוי על השעיר המשתלח ובמקום זאת מעשה הסמיכה והוידוי נרמזים בביטוי 'וכפר'. רביעית, הדרשה מניחה שכאשר נאמר ביחס לשעיר המשתלח 'וכפר עליו' הכוונה היא לוידוי. אולם על פניו ניתן להבין גם מפס' י וגם מפס' כא שהכפרה מושגת ע"י וידוי ושליחתו לעזאזל והוידוי אינו עומד כשלעצמו. יש לציין לפס' בויקרא א' ג – ד המזכירים את הוידוי ונאמר 'ונרצה לו לכפר עליו' אך ניתן להבין שהכפרה היא לתהליך שלם הכולל וידוי והקרבה ולא וידוי לבדו.

<sup>45</sup> דוגמאות נוספות מיני רבות: ויקרא א', יג; שם יד; ויקרא ג', ג; שם ד.

<sup>46</sup> מבדיקת ההופעות השונות של מילה זו נראה שזו היא משמעותה הרווחת. כך גם מסיק וולפיש, עוד, עמ' 93 הערה 13. זה שלא כדברי פארן, עולם, עמ' 108, שכותב שמשמעותו של 'הקריב' אצלנו שונה ממשמעותו הרגילה שהיא שחיטת הבהמה וכד'.

<sup>47</sup> כך גם אצל לוינשטאם, יום הכפורים, עמ' 596.

<sup>48</sup> עיינו ספרא שם פרשה ב; משנה יומא פרק ד, א.



ב. הצעה אחרת העלו אב"ע ורשב"ם. ביחס לביטוי 'והקריב', גם הם סוברים, כפי שראינו, שהכוונה היא להבאת הקרבן ולא לשחיטתו. באשר לביטוי 'וכפר בעדו' הם מציעים שזוהי לשון עתיד, יש להביא את פר החטאת על מנת לכפר עליו ועל ביתו כפי שיתואר להלן. אכן, ביטוי זה במשמעות של כפרה לעתיד מופיע במפורש בויקרא פרק ט', ז פרשה, שכפי שכבר ראינו, מקבילה לפרשה שלנו.<sup>49</sup> ניתן אומנם להקשות שאם באמת 'וכפר בעדו ובעד ביתו' מכוון לעתיד, למטרה של חטאת זו, מדוע לא הדגיש הכתוב כאן במקביל גם את מטרת הכפרה של השעירים? ניתן לשים לב שלאחר תיאור הזיות דם השעיר לפני הכפורת אכן מסבירה התורה את משמעות המעשה: "וְכַפֵּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֵהָל מוֹעֵד הַשָּׁכֵן אִתְּם בְּתוֹךְ טְמֵאתָם" (טז).

אלא שלאור זאת יש לשאול מדוע המשפט 'וכפר בעדו ובעוד ביתו' לא נאמר לאחר הזית דם החטאת בסוף פסוק יד כסיכום למה שתואר? למה באשר לכפרתו האישית של אהרן הדבר נאמר לפי הפעולה ולא אחריה? אולם נראה שאין בכך קושי גדול וניתן להשיב שיש כאן עניין סגנוני כאשר לצורך הגיוון הספרותי מעדיפה התורה למסור את מטרת החטאת של אהרן כבר בתחילה בעוד שאת מטרת השעיר המוקרב היא מוסרת לאחר תיאור ההקרבה. את עצם החזרה בראשית פס' יא על הנאמר בפס' ו פותר האבן עזרא (יא) בכך שמכיוון שהכתוב 'הפסיק העניין' ועסק בענייני השעירים הרי שכאשר הוא חוזר לעניין בו הוא עסק הוא מזכיר שוב את הפסוקית האחרונה בה הוא עסק.<sup>50</sup> אולם עדיין יש להסביר מדוע בכלל הפסיק הכתוב בתיאור הבאת והקרבת פר החטאת ושילב את תיאור הבאת השעירים לפני שתיאר את שחיטת הפר?<sup>51</sup> אכן ניתן לראות שאין זו תופעה בודדת בפרשיה זו ולמעשה לאורך כל הפרשיה הכתוב משלב לסירוגין בין פר החטאת של הכהן ובין השעיר של העם כפי שמראה הטבלה:<sup>52</sup>

פר החטאת	השעירים
(ג) בָּזֵאת יָבֵא אֶהָרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפָר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאֵיל לְעֹלָה.	(ה) וּמֵאת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׁעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאֵיל אֶחָד לְעֹלָה.

<sup>49</sup> כך גם אצל מילגרם, ויקרא, עמ' 1018.

<sup>50</sup> כך גם אצל בן נון, היום, עמ' 31. אמצעי ספרותי זה חוזר במקרא פעמים רבות. דוגמא קלאסית לכך מופיעה בשמות פרק ו' פס' כט-ל כאשר פסוקים אלו חוזרים על הנאמר שם לפני כן בפס' י-יב. הסיבה לחזרה קשורה ככל הנראה לעובדה שהתורה הפסיקה את רצף הסיפור בהבאת רשימת היוחסין.

<sup>51</sup> כפי שראינו לעיל הביטוי 'להקריב' מופיע בדרך כלל כביטוי להבאת הקורבן ולא דווקא לשחיטתו. אלא שלרוב כאשר הכתוב מתאר את הבאת הקורבן מייד לאחר מכן הוא מתאר את השחיטה, כפי שאכן מופיע בפס' יא. אולם בפס' ו והקרבה מופיעה לבדה והכתוב הפסיק את תיאור השחיטה על ידי תיאור הבאת השעירים והפרדה זו דורשת הסבר.

<sup>52</sup> עמדו על כך, בן נון, היום, עמ' 31; וולפיש, עוד, עמ' 95.

<p>(ז) וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים וְהִעֲמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה' פְּתַח אֹהֶל מוֹעֵד...  (ט-י) וְהִקְרִיב אֹהֶרֶן אֶת הַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לֵה' וַעֲשֵׂהוּ חֲטָאת.  וְהַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לַעֲזָאזֵל יַעֲמֵד חַי לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עָלָיו...</p>	<p>(ו) וְהִקְרִיב אֹהֶרֶן אֶת פֶּר הַחֲטָאת אֲשֶׁר לוֹ וְכָפַר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ.</p>
<p>(טו) וְשָׁחַט אֶת שְׁעִיר הַחֲטָאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לְפָרְקֵת וַעֲשֵׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפָּרֹת וּלְפָנֵי הַכַּפָּרֹת:  (טז) וְכָפַר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְמְאֹת בְּגֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשָׁעֵיהֶם לְכֹל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֵׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֵּׁכֵן אֹתָם בְּתוֹךְ טְמֵאֹתָם.</p>	<p>(יא) וְהִקְרִיב אֹהֶרֶן אֶת פֶּר הַחֲטָאת אֲשֶׁר לוֹ וְכָפַר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת פֶּר הַחֲטָאת אֲשֶׁר לוֹ.  (יב) וְלָקַח מִדָּם הַפָּר וְהִזָּה בְּאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפָּרֹת קִדְמָה וּלְפָנֵי הַכַּפָּרֹת יִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ:  (יג) וְכָפַר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְמְאֹת בְּגֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשָׁעֵיהֶם לְכֹל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֵׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֵּׁכֵן אֹתָם בְּתוֹךְ טְמֵאֹתָם.</p>

וולפיש<sup>53</sup> הסביר רעיון זה בכך שהתורה רוצה לקשר בצורה חזקה בין כפרתו העצמית של אהרן ובין כפרת המקדש והיא עושה את זה על ידי השוואה לפי שלבים: מה צריך אהרן להביא כנגד מה שהעם מביא, הבאת החטאת וכנגדה הבאת השעיר, שחיטת הפר והזאות הדם וכנגדן שחיטת השעיר והזאות הדם. בכך מתחדד ומודגש שכפרת אהרן תלויה בכפרת העם וכפרת העם תלויה בכפרתו.

נקודה אחרונה שעדיין דורשת הסבר על פי מהלך זה היא מדוע בכלל חשוב לתורה להדגיש שמטרת החטאת היא לכפר, פעם אחת בפס' ו פעם אחת בפסוק יא? מילגרום הציע שהכתוב רוצה להדגיש את מה שהתחדש שהכפרה היא גם לאנשי ביתו.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> וולפיש, עוד, עמ' 95.

<sup>54</sup> פארן, עולם, עמ' 108 כותב שפס' ו ופס' יא יוצרים 'מעין מסגרת לטקס של הקרבת שערי החטאת' אולם אין הוא מסביר לשם מה באה מסגרת זו.

נראה שמהלך זה בכללותו אכן מסביר בצורה טובה וחלקה את הקושי הניכר בפסוקים ופותר את הכפילות על ידי קריאה רציפה של הפסוקים.

(ז) וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה' פָּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. (ח) וְנָתַן אֶהָרֶן עַל שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים גּוֹרְלוֹת גּוֹרֵל אֶחָד לַה' וְגוֹרֵל אֶחָד לְעֶזְאֵזֶל. (ט) וְהִקְרִיב אֶהָרֶן אֶת הַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לַה' וְעָשָׂהוּ חֲטָאֵת. (י) וְהַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לְעֶזְאֵזֶל יַעֲמֵד חַי לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לְעֶזְאֵזֶל הַמִּדְבָּרָה.

פסוקים אלו המתארים את הגורלות מעלים כמה שאלות פרשניות המצריכות בירור. ראשית יש לברר מהו גורל. רבים סוברים<sup>55</sup> שהמילה גורל במשמעותה המקורית היא כנראה סוג של אבן עימו אותו מטילים או בוחרים ועל פי התוצאה מחליטים. במקראות רבים המילה גורל קיבלה את המשמעות של החלק הנבחר כגון "ה' מנת חלקי אתה... תומך גורלי" (תהילים טז,ה). השימוש של התורה כאן בלשון רבים 'גורלות' מלמד שמדובר כאן על חפצים שבהם עושים את ההגרלה.

יש מקום להתלבט בפירוש הביטוי 'נתן' והביטוי 'אשר עלה עליו' כאשר לא ברור האם יש כאן ביטוי מושאל או לא. ניתן להציע אחת משתי אפשרויות: אפשרות אחת היא שביטויים אלו מושאלים ואין הכוונה לשים בפועל אלא הכוונה היא לשים גורלות למען ובשביל השעירים. אם כן, אפשר ומשמעות 'נתן' כאן היא חלק מתיאור עשיית הגורל כאשר שמים את הגורלות במקום כל שהוא.<sup>56</sup> באשר לביטוי 'אשר עלה עליו' כאן נראה שאפילו פשוט יותר להבין שזהו מושג של יחס ולא של שימה בפועל. אפשרות שנייה היא שמעשה הגורל עצמו אינו מתואר כאן אלא רק השלב שלאחר מכן והתורה מצווה לשיים את 'פתקי התוצאה' על גבי הקורבן ובכך להכריז על זהות של כל שעיר<sup>57</sup>. אולם גם לפי אפשרות זו אפשר לפצל ולומר שהביטוי 'אשר עלה עליו' מתייחס לעצם מעשה הגורל ולא לשימה בפועל ואם כן אין כאן התעלמות מוחלטת מהגורל עצמו.

<sup>55</sup> עיין באנצ' מקראית ובקורקנדציה של מנדלקורן ושל אבן שושן.

<sup>56</sup> אומנם לא מצאתי מקום נוסף המתאר את שלב זה של מעשה הגורל. אם כבר מתאר הכתוב משהו ממעשה הגורל הרי הוא מתאר את שלב ההשלכה במילים בעלי משמעות זו כגון: בדרך כלל בתנ"ך כאשר מתארים את הגורל משתמשים במילים המבטאות השלכה: 'יריתי' (יה' יח,ו); 'אשליך' (שם שם ח); 'הפיל' (ישעיהו לד,יז); 'ידו' (יואל ד,ג) ועוד.

<sup>57</sup> כך פירש בתרגום יונתן והוסיף שם בפירושו את עצם הפיס שלא מפורש בפסוק. כך הציע גם מילגרם, ויקרא, עמ' 1019.

חז"ל בספרא שם דנים בשאלה זו:

"ונתן אהרן על שני השעירים גורלות של כל דבר, יכול שנים על זה ושנים על זה תלמוד לומר גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, יכול של שם ושל עזאזל על זה ושל שם ושל עזאזל על זה תלמוד לומר גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל אין כאן לעזאזל אלא אחד. אם כן למה נאמר גורלות שיהיו שוים שלא יעשה אחד גורל גדול ואחד קטן אחד של כסף ואחד של זהב אחד של שייש ואחד של אשכרוע. והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' יכול יהא נותנו על גביו תלמוד לומר אשר עלה עליו הגורל שעלה לשמו מתוך קלפי".

מחלקה הראשון של הדרשה נראה שהנחת המוצא היא שאכן שמים את הגורלות על השעירים ורק לומדים שאין צורך לשים שני גורלות על כל שעיר.

שני עניינים נוספים בפסוקים אלו דורשים בירור מעמיק. עניין אחד הוא מדוע בכלל מצווה התורה לעשות גורל. עניין שני הוא מהו בדיוק 'עזאזל' ומה משמעות שליחת השעיר אליו. נפתח בירורו של העניין השני, עזאזל, משום שנראה שהבנת משמעות הגורל תלויה בעניין זה. מילה זו קיימת אך ורק בפרשה שלנו ולכן ישנו קושי בחשיפת משמעותה. ישנם פרשנים שהבינו שלפחות חלק מהמילה, 'עז', מלמדת שיש לשלוח אותו למקום עז במדבר והכוונה כנראה להר קשה. כך מביא האבן עזרא (ח) בשם הגאון וכך מופיע במדרש בספרא שם. רשב"ם (י) הבין שהכוונה היא למקום עזים<sup>58</sup> אשר במדבר ודימה את המתואר כאן לצו התורה ביחס לציפורי המצורע (לעיל י"ד, ז). רס"ג (י) הציע שיש הר במדבר בשם 'עזאזל'. רד"ק בספר השורשים<sup>59</sup> פירש שהמילה מורכבת משתי מילים 'עז אזל' כאשר אזל מלשון ארמית, הלך, וקוראים למקום כך כי העז היה הולך לשם<sup>60</sup>.

כיוון אחר שכבר המופיע כבר בפרשנות הקלאסית<sup>61</sup> היא שעזאזל הוא שמו של השר המושל במקומות החורבן ושליחת השעיר אליו הוא מעין שוחד שהוא מקבל את מה ששייך לו, כל החורבן, החטא והשממה, וכך הוא לא מקטרג ביום הכיפורים. גישה פרשנית זו ראשיתה כבר בספר חנוך א' המתאר את השתלטות עזאל על המדבר<sup>62</sup>. אולם כבר העירו שקשה להעלות על הדעת "כי שתפה התורה באמת איזה אליל או שד משדי המדבר עם אלוהי ישראל באותו טכס עליון דווקא שבא לטהר את העם מכל שמץ של עוון וחטא" ומסתבר כי כוונת הכתוב היא בדומה לפירוש רשב"ם או רד"ק<sup>63</sup>.

---

אולם בחלקה השני של הדרשה במפורש אומרים שהביטוי 'אשר עלה עליו' אינו בא לומר שיש לשים עליו אלא הכוונה שהתייחס אליו, כאפשרות הראשונה שהעלנו. אולי יש לבאר את חלקה הראשון של הדרשה מחדש לאור הדרשה השנייה ולהבין שמה שאומרים 'יכול שנים על זה ושנים על זה' אין הכוונה שיש לשים אותם אלא הכוונה שיש מחשבה שאולי צריך שני גורלות, חפצים, כנגד כל שעיר.

עוד יש לציין שעל פי ההבנה השנייה שהנתינה המתוארת היא נתינה ממש על גבי השעיר, אפשר להציע שלמעשה התורה כלל לא מצווה לעשות מעשה הגרלה אלא רק לשים חפצים על שני השעירים. כך אכן הבין רש"י במסכת יומא דף לז: את הה"א של דרשת חז"ל שראינו לעיל בספרא והובאה בגמרא שם: "יכול יתן שם של שם ושל עזאזל על זה" – לקיים ונתן גורלות שנים על כל אחד משניהם ואיזה שירצה יעשה לשם". עיין שם בתוס' שהקשו עליו מתוך הנחה פשוטה לפיה לא יתכן שלא יהיה כלל גורל. הבעיה עם פירוש זה היא שאם כך מדוע עשתה כאן התורה שימוש במילה 'גורלות' הקשורה תמיד למעשה גורל.

<sup>58</sup> עיין שם שמסביר שהלמ"ד היא יתירה.

<sup>59</sup> רד"ק, ספר השורשים, עמ' 253.

<sup>60</sup> בתרגום השבעים והולגטה גם כאן פירשו כך את המילה אך הבינו שהכוונה לשמו של העז, העז שמסתלק, ולא לשם המקום. פארן, עולם, עמ' 108 העיר שבמשנה (יומא ו', ב ועוד) מופיע מונח מקביל 'השעיר המשתלח'.

<sup>61</sup> כך מביא רמב"ן (ח) ותומך פירושו במדרש פרקי דרבי אליעזר. גם האבן עזרא שם רומז לפירוש זה.

<sup>62</sup> כך גם אצל מילגרום, ויקרא, עמ' 1020.

<sup>63</sup> טור סיני, עזאזל, עמ' 79. הוא מבאר שיש כאן טקס המסמל את סילוק החטא מעם ישראל. החטאים מסולקים ושוב לא יחזרו. אפשר למצוא לכך סימוכין בסיפור איש האלהים מיהודה במלכים א' פרק יג'. ה' מצווה אותו שלא לשוב באותה דרך בא הוא הלך כאשר משמעות זו היא כנראה שחזרתו באותה דרך תבטל את הליכתו לשם ואת שליחותו. ההליכה לכיוון אחד ואי החזרה מאותו כיוון מסמלת משהו טוטאלי שאין ממנו חזרה.

יש לציין אומנם לפירושו של שד"ל שמציע שבמקור אכן עזאזל היא שם של אליל וכד' אלא שאצל ישראל היא קיבלה משמעות של הרע גמור כמו שאומרים היום 'שטן' להורות על כל רעה.

לאחר בירורה של המילה 'עזאזל' נחזור לבירור עניין הגורל כאן. השאלה המרכזית היא, כמובן, מדוע יש לעשות גורל הבוחר בצורה אקראית בין השעירים?<sup>64</sup> יש לזכור שגורל במקרא הוא למעשה לא בחירה אקראית אלא בחירה מאת ה' וכפי שנאמר במשלי טז, לג: "בְּחִיק יוֹטֵל אֶת הַגּוֹרֵל וּמָה' כָּל מְשֻׁפָּטוֹ". כך עולה כמובן גם ממקומות נוספים כגון סיפור עכן (יה' ז), בחירת שאול (שמ"א י, כו), ספר יונה (א, ז) ועוד.<sup>65</sup> אולם עדיין צריך להבין מדוע יש כאן צורך בגורל? נדמה שלא ניתן להתעלם מהעובדה שאחד מהשימושים המרכזיים במקרא לגורל הוא לצורך לכידת חוטא. כך בסיפור עכן (יה' ז, טז-יח), סיפור שאול ויונתן (שמ"א י"ד, מב-מג) וסיפור יונה (א' ז). משמעות הגורל במקרים אלו הוא לתת גושפנקא אלוהית למציאת החוטא ולהאשמתו. אפשר אם כן שגם במקרה שלנו משמעות הגורל היא לתת מעין גושפנקא אלוהית שאכן השעיר הזה מוגדר 'החוטא', זה שנושא את עוונות ישראל על גביו ובשילוחו מתכפר לו. באופן עקרוני אפשר להסביר בצורה זו את הצורך בשני גורלות על שני השעירים משום ששניהם משמשים לכפרה ושניהם יכולים לייצג את 'החוטא' בו יש לבחור.

יש לציין, אומנם, שמלשון הפסוקים (ז – י) משתמע כאילו יש כאן מאבק בין שני השעירים כאשר יש שעיר השייך לצד הטוב 'לה' ויש שעיר השייך לצד האפל 'לעזאזל'. הפסוקים יוצרים מתח וצפייה כאשר בתחילה מעמידים את שניהם לפני ה'. לאחר מכן עושים על שניהם גורלות ופס' ט חושף לפנינו את המנצח ואת מה שעושים עמו – 'ועשהו החטאת' כאשר פס' י המתאר את מה שעושים עם השעיר המשתלח נשמע קצת כמין נספח לבחירה החשובה יותר והיא החטאת לה'. אפשר להציע שבשל העובדה שהשעיר המשתלח מסמל את סילוק החטאים של בני ישראל הרי שהוא הופך סמל לחטאים ולחוטאים בעוד שהשעיר שמוקרב על המזבח מסמל את השייכות והברית לה'. לפי זה מעשה הגורל הוא מעין מעשה סמלי המלמד, אולי, על הבחירה בה' כנגד השלכת החטא.<sup>66</sup>

באשר לדרך הכפרה המדויקת המושגת באמצעות השעיר המשתלח, עיין לקמן.

<sup>64</sup> רמב"ן לשיטתו מסביר את הצורך בגורל כאן בכך שיש להמנע מלהקדיש ע"י מעשה האדם את השעיר ההולך לעזאל ורק ה' עושה את זה על ידי הגורל וכך אין כאן נתינת דורון ממש לעזאזל. כך גם אצל מילגרום, ויקרא, 1020.

<sup>65</sup> העיר על כך כאן הספורנו (ח).

<sup>66</sup> רעיון זה מפותח במקורות רבים בחז"ל הרואים חשיבות שהגורל לה' יעלה ביד ימין דווקא ושתהיה הכרזה על השעיר הנבחר לה'. עיין, לדוג', במשנה מסכת יומא פרק ד', א. כך מופיע בתוספתא יומא, מהדורת ליברמן, פרק ב לעניין זה: "טרף בקלפי והעלה שני גורלות אחד בימינו ואחד בשמאלו אם בימינו עלה היו כל ישראל שמחי' ואם בשמאלו עלה לא היו כל ישראל שמחי'".

עיין עוד עפשטיין, דרשות, עמ' 8 – 9; פיינטוך, ביום.

(יב) וְלָקַח מְלֵא הַמַּחְתָּה גִּחְלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה' וּמְלֵא חֲפָנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דָּקָה וְהִבִּיא מִבֵּית לְפָרְכָת. (יג) וְנָתַן אֶת הַקְטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה' וְכִסָּה עֲנַן הַקְטֹרֶת אֶת הַכִּפְרֹת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת.

לאחר תיאור הגורלות מצווה התורה על שחיטת הפר אך לפני הזאות הדם המתוארות בפס' יד מצווה התורה על הבאת הקטורת. מהי המטרה של פעולה זו? על פניו סוף פסוק יג חושף במפורש את המטרה כאשר הכתוב מדבר על הצורך לכיסוי הכפורת על מנת שהכהן לא ימות. בכך הכתוב מתקשר גם לפס' ד שם נאמר שה' נראה על ידי ענן שעל הכפורת ולכן אין לכהן לבוא 'בכל עת'. כך אכן ביארו פרשנים וחוקרים רבים את מטרת הבאת הקטורת.<sup>67</sup>

אולם נראה שהדברים מורכבים הרבה יותר. ראשית, ידועה מחלוקתם של הפרושים והצדוקים<sup>68</sup> באשר לשאלה היכן נותן הכהן את הקטורת על האש ויוצר את הענן: לפני הכניסה או אחריה. הצדוקים נקטו שיש ליצור את הענן לפני הכניסה ואילו הפרושים סברו שיש ליצור אותו לאחר הכניסה. על פניו פשט הכתובים הוא לצידם של הפרושים<sup>69</sup> שהרי נאמר במפורש בסוף פס' יב "והביא מבית לפרכת" ורק אחרי כן נאמר "ונתן את הקטרת". מצד שני, נראה שניתן להבין בנקל מה הביא את הצדוקים לפירוש זה: לא ניתן להתעלם מהעובדה של מטרת הקטורת היא אך ורק לכסות על הכפורת הרי שצדוקים הצדוקים!<sup>70</sup> אלא שאם כך, אם בסופו של דבר פשטי המקראות מלמדים שיש להקטיר את הקטורת בפנים דווקא הרי נראה שזה מלמד על כך שאין כאן רק יסוד של כיסוי<sup>71</sup>.

עניין נוסף הוא תיאור ההקטרה בפס' יג "ונתן את הקטורת על האש לפני ה'". הדגש של הכתוב 'לפני ה' יכול ללמד על עניין מהותי יותר של נתינת \ הקרבת קטורת לפני ה'.

<sup>67</sup> אב"ע (ב); חזקוני (יג); בכור שור (יג); תבורי, מסורת, עמ' 56; הרן, מקרא, עמ' 26; פארן, עולם, עמ' 110.  
<sup>68</sup> המח' צוטטה במספר מקומות: ספרא, אחרי מות, פרק ג הלכה יא; ירושלמי יומא, פרק א, לט ע"א – ע"ב; בבלי יומא דף נג, א.

<sup>69</sup> מילגרום, ויקרא, 1028; ליונשטם, יום כיפורים, עמ' 596; קנוהל ונאה, מילואים, עמ' 29. עיין גם במקורות אליהם מפנה תבורי, מועדי, עמ' 264 הערה 18.

<sup>70</sup> אלבק, ששה, עמ' 217 מפרש את דעת הפרושים כך שהכהן נכנס לקודש הקודשים עם ענן ועשן ובפנים הוא הניח את הקטורת ובכך גם לפי שיטתם הכהן לא ראה את הכפורת. מילגרום, ויקרא, עמ' 1028 – 1030 מאמץ את גישתו של אלבק כפירוש לפסוקים עצמם אך על פניו אין לכך שום יסוד בפסוקים ולדעתי אף לא במקורות חז"ל.

<sup>71</sup> אפשר גם לטעון של הקטרת היא רק אמצעי כיסוי על מנת שאהרן יוכל להיכנס ולהזות את הדם, הרי שאין צורך בכניסה נפרדת לשם הקטרה אלא אהרן היה צריך להיכנס עם הקטורת ועם הדם יחד. אולם יש מקום לטעון שמהינה מציאותית אין הדבר אפשרי. וולפיש, עוד, עמ' 92 העלה את השאלה מדוע הפסיקה התורה בין שחיטת הפר הזוית הדם ע"י הקטורת ולא ציוותה להקטיר ואחרי כן לשחוט ולהזות. הוא הסביר שהתורה מעוניינת ליצור מציאות לפיה ראשית תהליך הכפרה בפר, שמתחיל עם שחיטתו, יקדם לכניסה לקודש הקודשים. אולם ניתן לענות שיש כאן עניין מציאותי שעל מנת לשמר את ענן הקטורת כמה שיותר זמן הרי שהוא מקדים ושוחט את הפר. אכן ניתן להקשות על שאם כן מדוע אין הוא שוחט גם את שיער החטאת של העם באותו פרק של זמן.

אכן, על פניו קשה להעלות על הדעת שהקטרת הקטורת בקודש הקודשים נועדה אך ורק להסתיר שהרי אפשר למצוא דרכים פשוטות יותר ליצירת ענן גם ללא שימוש בסממני הקטורת המיוחדים. לכל זה יש להוסיף שלא ניתן להתעלם מהעבודה שעבודת הקטורת היא עבודה משמעותית מאוד במהלך היום יומי במשכן ולכך הוכחות רבות ונזכיר את חלקם:

א. רק הקטורת מוקטרת בקודש ולא בחצר המשכן כאשר מזבח הקטורת מיוחד אך ורק לה וכל איסור להקריב שם משהו אחר (שמות ל', א-ג).

ב. נדב ואביהוא מתו כאשר עשו שימוש ללא ציווי בהקטרת קטורת (ויקרא י', א-ב).

ג. בפרשת קרח ועדתו (במ' טז) הקטרת קטורת משמשת להוכחה במי בחר ה'. נראה שיש בכך ביטוי לזכות המיוחדת שיש לאהרן ובניו בהקרבת הקטורת דווקא מעבר לשאר הקרבנות.<sup>72</sup>

ד. יתכן שהסיבה שדווקא הקטורת היא זו שעוצרת את המגפה בהמשך הפרשה שם (במ' יז, ו – יג) גם כאן קשורה לעובדת היותה במיוחד 'ריח ניחוח' לפני ה'.<sup>73</sup>

ה. כאשר עוזה המלך רוצה להדגיש את מעמדו המכובד המקביל לזה של הכהן הוא בוחר בהקטרת הקטורת (דה"ב כ"ו, כז).

ו. יתכן שהעובדה שהציווי על מזבח הקטורת מנותק בתורה מהציווי על השולחן והמנורה קשור גם כאן לחשיבותה של הקטורת. הציווי על בניית כלי המשכן בנוי מהקודש והחוצה ולאחר הציווי על הארון מצווה התורה על המנורה השולחן (שמות כה: כג-מ). אולם הציווי על הקטורת לא נאמר אלא בסוף הפרשה כולה (ל:א-י) לאחר הודעת הקב"ה "ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי לכם לאלהים"<sup>74</sup> אפשר שההסבר לכך נעוץ בעבודה שלקטורת יש מעמד נוסף ומיוחד הקשור לגילוי השכינה ולהקרבה מיוחדת לפני ה'.<sup>75</sup>

משה ווינפלד<sup>76</sup> האריך להוכיח את חשיבותה המיוחדת של הקטורת העולה ממקראות רבים נוספים וממקורות מבית שני וקשר את זה לעובדה שכאן מתקיים כפשוטו הביטוי 'לריח ניחוח' ויש בכך משום שיא טכס ההקרבה.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> השוו ללשון מדרש תנחומא (בובר) פרשת קרח סימן יא: "זאת עשו קחו לכם מחתות, הרי לכם תשמיש חביב מהכל, היא הקטורת חביבה מן הקרבנות".

<sup>73</sup> עיינו מה שהעיר על כך בן נון, היום, עמ' 27; מילגרום, ויקרא, עמ' 1029.

<sup>74</sup> רבים מהמפרשים עמדו על כך, עיין ראב"ע, רמב"ן וספורנו שם. ו.

<sup>75</sup> כך ביאר סמט, עיונים, עמ' 249 – 251. יש להעיר שהוא ביאר בעיקר את משמעות הקטורת כיוצרת ענן של גילוי שכינה. אולם נראה סביר הרבה יותר שהמיוחדות של הקטורת באה לידי ביטוי בראש ובראשונה בעצם מעשה ההקטרה לפני ה'. וראו בסמוך פירושו של הבכור שור ומה שהעירתי עליו.

עכ"פ, יש שהסבירו את מיקומו של הציווי על מזבח הקטורת אחרת בכך שלמעשה מזבח הקטורת אינו מעכב מלהקטיר קטורת, מה שאין כן ביחס לשאר הכלים. עיין בפירושו משך חכמה, שמות ל', א.

<sup>76</sup> ויינפלד, תפלת.

<sup>77</sup> כך גם אצל תרבויות עתיקות רבות, עיינו עובדיה, קטרת, עמ' 599.

לאור כל זאת נראה שיש להבין כי שני דברים מתרחשים בעת הקטרת הקטורת בפרשה שלפנינו. הדבר הראשון הוא עצם ההקטרה לפני ה' שבמעמד זה 'זוכה' אהרן להקטיר בקודש הקודשים פנימה ולא רק בקודש<sup>78</sup>. הדבר השני הוא גילוי השכינה שאפשר ומתרחש בעיקר לאור ובעקבות הקטרת הקטורת והוא באמת מצריך כיסוי. אי לכך רק לאחר ההקטרה ענן הקטורת מסתיר ובכך ניצל אהרן ממות.

בסופו של דבר אי אפשר להתעלם מהקשר הברור העולה בראשית הפרשה בין מעשי נדב ואביהוא עם הקטורת, שם היה למעשיהם מימד ברור של רצון להתקרב ולעבוד את ה', ובין הקטרת הקטורת של אהרן. בכיוון זה הלך הספורנו (יב):

ולקח מלא המחיתה - כי תיכף שנשחט חטאת והתודה וסר עונו נעשה מוכן לאור באור פני מלך והנה המלך יראה לכל מוכן לאורו כאמרו כי בענן אראה וראוי לכבדו בקטרת כמו הענין אחר התמידים כאמרו עולת תמיד לדורותיכם פתח אהל מועד אשר אועד לכם שמה (שמות כט, מב) ובזה טעו בני אהרן והקריבו אשר לא צוה אותם.

הבכור שור בהסברו לציווי המופיע בפס' יז הולך בכיוון דומה:

וכל אדם לא יהיה באוהל מועד – מפני אימת השכינה שבאה בענן הקטורת כדכתיב "כי בענן אראה על הכפורת".

גם הספורנו וגם הבכור שור מחזירים אותנו לראשית הפרשה לאזכור מיתת בני אהרן ולפסוקית 'כי בענן אראה על הכפורת'.

אולם יש לשים להבדל עקרוני וחשוב ביניהם: הספורנו מדבר על הקטרה לכבודו של ה' שהנוכחות שלו שם קיימת בכל מקרה. לעומתו הבכור שור מדבר על ענן הקטורת ככזה שיוצר את ענן השכינה וההתגלות והוא מסתמך, כאמור, על הנאמר בפסוק ד "כי בענן אראה על הכפורת".

לפי שני הפירושים ניתן לומר שאכן הפרשיה שלפנינו מציגה מטרה נוספת מעבר לכפרה לכניסתו של אהרן: לפי הספורנו המטרה יכולה להיות עצם ההתוועדות וההקטרה לפניו בעוד שלפי הבכור שור ניתן לקשר את זה להשוואה אותה ראינו לעיל ליום השמיני ששיאו הייתה התגלות השכינה. יתכן לומר שכמו שעבודת הכפרה ביום השמיני, יום חנוכת המשכן, הביאה לגילוי שכינה שמהווה את שיא החניכה, כך גם בפרשיה שבויקרא טז שיא העבודה שעיקרו כפרה בא לידי ביטוי בהתגלות השכינה על ידי ענן הקטורת.

---

<sup>78</sup> מילגרם, ויקרא, עמ' 1029 לשיטתו (לעיל) שענן עשן כבר כיסה את הארון ברגע שהוא נכנס, הסביר את משמעות הקטורת כאן כבאה לרצות ולפייס את ה' על עצם ההעזה להיכנס אל הקודש. אלא שאם ה' ציווה עליו להיכנס קשה להבין מדוע יש צורך לפייס על עצם הכניסה? נראה יותר שמשמעות הקטרה לפני ה' היא זכות לה הכהן זוכה ולא רק צורך לשכך את זעמו של ה'.



אולם יש לציין שנראה שקשה למצוא עקבות ברורים לגישתו של הבכור שור הנסמכת על כך שענן הקטורת הוא למעשה ענן גילוי השכינה. כבר הערתי לעיל בפירוש על פס' ד שפשט הפסוק שם הוא בוודאי שענן ה' הנראה תמיד על הכפורת (ולא ענן הקטורת) הוא זה שמצריך הכנה רצינית לכניסה.<sup>79</sup> אכן להלן בפרק השני של אעסוק בקריאתם של חז"ל את הפסוקים ונראה ששם אכן מצאנו כר נרחב להצעתו של הבכור שור.

ביטוי קולע לפירושו של הספורנו למעשה הקטורת, מופיע בספרי דברים, פרשת וזאת הברכה, פסקא שנא:

ישימו קטורה באפך, זו קטורת שלפני לפנים.

יש כאן דרשה נועזת הרואה את מעשיו של הכהן ביום הכיפורים כשימת קטורה באפיו של ה' ממש, מתחת לכרובים. אם נקבל קו פרשני זה, הרי שסביב פסוקים אלו אנו נפגשים עם מושג ההתוועדות עם השכינה מעבר לכפרה ולטהרה בקודש הקודשים. אהרן לא נכנס אך ורק על מנת לכפר אלא גם 'זוכה' לעמוד מול ה' ולהקריב לפניו קטורת.

(יד) וְלָקַח מִדָּם הַפָּר וְהִזָּה בְּאֶזְבֵּעוֹ עַל פְּנֵי הַכֹּהֵן קִדְמָה וְלִפְנֵי הַכֹּהֵן יִזֶּה שִׁבְעַת פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶזְבֵּעוֹ. (טו) וְשָׁחַט אֶת שְׁעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעֵם וְהִבִּיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לְפָרְכָת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַכֹּהֵן.

פסוקים אלו מתארים את הזיות הדם בתוך קודש הקודשים, בתחילה את הזיות מדם הפר של אהרן ואחרי כן ההזאות מדם שעיר החטאת אשר לעם. באשר לפרו של אהרן מצווה התורה לעשות שני סוגים של הזיות: הזיה 'על פני הכפרת קדמה' והזיה 'לפני הכפורת'.

בפשטות המושג 'על פני' מכוון להזיה ממש על הכפורת, כמו במקומות רבים שהמושג 'על פני' מכוון לומר 'עליו' כגון 'על פני המים' (ברא' א), בעוד שההזאה 'לפני' משמעותה כנגד הכפורת וכהוראת מילה זו בתורה בכל מקום כגון "והשלך לפני פרעה" (שמ' ז' ט) שהכוונה מולו, לפניו, ולא עליו. כך גם משמע בפרשת החטאות הפנמיות בויקרא ד' שם נאמר על הזיות הדם בהיכל: "והזה מן הדם שבע פעמים לפני ה' את פני פרוכת הקודש". בפשטות הכוונה שיזה מול ה', כנגד ה', ששורה בעיקר בקודש הקודשים כאשר הדם פוגע בפרוכת ("את פני = על פני"). כך גם משמע

<sup>79</sup> אומנם עיינו סמט, עיונים, עמ' 249 – 251 המסביר את המיוחדות של הקטורת במקרא בכלל ובמיקומו של הציווי על מזבח הקטורת בשמות (ל', א-י) בכך שענן הקטורת (של כל יום) הוא הענן בו מתגלה השכינה. אך נראה, כאמור, שאין לכך אחיזה ברורה במקראות. עיין שם בעמ' 250 הערה 33 שמתקשה, לשיטתו, בצורך בענן הנמצא תדיר על הכפורת וכן בצורך בסממני ריח מיוחדים אם העיקר הוא ענן.

מפס' טו בפרק שלנו המתייחס לשעיר החטאת של העם ואומר "והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת"<sup>80</sup>.

באשר למספר ההזיות, ההבנה הפשוטה, לכאורה, של הפסוק היא שעל פני הכפרת מזים פעם אחת ואילו 'לפני הכפרת' מזים שבע פעמים כאשר יש כאן בפסוק תקבולת כיאסטית: בצלע הראשונה תיאור ההזיה קודם ואחרי כן בא מקום ההזיה ואילו בצלע השנייה מקום ההזיה קודם ואחרי כן בא תיאור העשייה. תופעת ההזיות כמטהרות אינה חידוש של פרשייה זו ומצאנו אותה בויקרא פרק ד' ביחס לחטאות הפנימיות. ההבדל המרכזי הוא כמובן המיקום שבעוד ששם מדובר על הזיות על הפרוכת בלבד הרי שכאן ההזיות הם בתוך קודש הקודשים פנימה. גם את המספר שבע בהקשרים של טיהור מצאנו במקומות נוספים: כך ביחס לחטאות הפנימיות (ויק' ד' ויז), כך במשיחת המזבח שנעשתה ע"י שבע הזיות (שם ח' יא) וכך ביחס למצורע שם מצאנו שמזים שבע פעמים לטהרו (שם י"ד ז).<sup>81</sup>

(טז) וְכַפֵּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתֵם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאַהֲלֵ מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אֶתֶם בְּתוֹךְ טְמֵאתֵם.

פסוק זה מתאר את משמעות ההזיות: כפרה על הקודש שחולל ע"י טומאות בני ישראל, הפשעים שלהם וכל סוגי החטאים. ההנחה היא שטומאות וגם חטאים שונים פוגעים בקודש ומחללים אותו ולכן יש צורך לכפר על כך. אכן, ביחס לטומאה ההנחה שהטומאה במחנה פוגעת במשכן באה לידי ביטוי בכמה מקראות כאשר בפשטות הטומאה פוגעת במשכן ללא כניסה ממשית אליו. כך, לדוג' במדבר יט, יג:

כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמַת בְּנֹפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה' טָמֵא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל

לא הוזכר כאן שטומאת המשכן קשורה לכניסה למשכן ומשמע שהבעיה היא בכך שהוא לא מטהר עצמו. כך גם בהמשך שם פסוק כ':

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִתּוֹךְ הַקֵּהָל כִּי אֶת מִקְדָּשׁ ה' טָמֵא.<sup>82</sup>  
במקומות אחרים מצאנו גם שחטאים שונים מטמאים אף הם את המשכן. כך, לדוג', בויקרא כ' ג:  
וְאִנִּי אֶתֶן אֶת פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקִּרְבִּי עִמּוֹ כִּי מִזְרְעוֹ נָתַן לְמַלְאָךְ לְמַעַן טָמֵא אֶת מִקְדָּשִׁי וְלַחֲלַל אֶת שֵׁם קֹדְשִׁי

<sup>80</sup> זה שלא כשיטה המקובלת בחז"ל המובאת, לדוג', ברש"י (יד) שהבינו ש'על פני' זו הזיה כלפי מעלה ולפני' זו הזיה כלפי מטה.

<sup>81</sup> על המספר שבע ומשמעותו הסמלית, עיין, לדוג', פארן, עולם, עמ' 111.  
<sup>82</sup> עיין בדבריו של ברויאר, איסור, מילגרום, תפקיד.

לפי הבנה זו הכפרה המתוארת בפרשה היא כפולה: כפרה וחיטוי של המשכן ומקום השכינה מטומאות וחטאים וכן כפרה על ישראל עצמם ע"י שעיר המשתלח.<sup>83</sup> כך באמת ביאר, על פי הפשט, הנצי"ב בפירושו העמק דבר (טז):

ולכאורה היה יותר לפרש דהדם מכפר על כמה חטאות שגורמים סלוק שכינה והכל בכלל וכפרה על הקודש שע"י סלוק שכינה אין הקודש מכפר. והשעיר עזאזל מכפר על אותן עברות שאין גורמים סלוק שכינה מן הקודש...<sup>84</sup>

אולם למרות זאת יש לציין שהגישה המרכזית בחז"ל שונה והם הבינו כי טומאת מקדש ישנה אך ורק אם נכנסים אליו ממש בטומאה וכך גם פירשו בעקבותיהם רש"י ופרשנים נוספים במקורות הנ"ל. בהתאם לכך גם בפרשה שלנו הבינו חז"ל שאין מדובר על מכלול הטומאות והחטאים. כך, לדוג', מופיע בספרא ויקרא (מהדורת וייס) פרשה ג':

וכפר על הקודש מטומאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד וגו', יש לי בעניין הזה להביא שלשה טומאות טומאת עבודה זרה, כמה שנאמר למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי, טומאת גילוי עריות שנאמר לבלתי עשות מחוקות התועבות אשר נעשו לפניכם ולא תטמאו בהם, טומאת שפיכת דמים שנאמר ולא תטמא הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכם.

יכול על כל הטומאות הללו יהיה שעיר זה מכפר תלמוד לומר מטומאותם ולא כל טומאתם מה מצינו שחלק הכתוב מכלל כל הטומאות בטומאת מקדש וקדשיו אף כאן לא נחלוק אלא בטומאת מקדש וקדשיו דברי רבי יהודה, רבי שמעון אומר ממקומו הוא מוכרע שנאמר וכפר על הקודש מטומאת בני ישראל (ולא כל טומאות שבקודש) [מטומאות שבקודש].<sup>85</sup>

יכול על כל טומאת מקדש וקדשיו, יהיה שעיר זה מכפר ת"ל פשעיהם, אילו המרדים, וכן הוא אומר מלך מואב פשע בי, וכך הוא אומר אז תפשע לבנה בעת ההיא. מיכן אמרו כל שיש בה ידיעה בתחילה וידיעה בסוף תולה לו עד שתודע לו יביא בעולה ויורד, וכן הוא אומר לכל חטאתם, במחוייבי חטאות

ניתן לשים לב שלמרות שבראשית הדרשה יש ה"א כי הטומאות המתכפרות כאן רחבות יותר, הרי שמסקנת הדרשה היא שמטרתם של הפר והשעיר של יוה"כ הם לכפר על כניסה במזיד בטומאה

<sup>83</sup> להלן נעסוק בשאלת היחס המדויק שבין הכפרה על המקדש ובין הכפרה על ישראל.

<sup>84</sup> אולם למעשה הנצי"ב דוחה פירוש זה מסיבות שונות ומסכם "אלא קבלת חז"ל".

<sup>85</sup> יש להעיר למסורת שמביא בתרגום יונתן בפירושו לבמדבר לה, כה שהכהן היה מתפלל בקודש הקודשים (!) על עם ישראל שלא יחטא בשלושת החטאים הללו. אם אכן זוהי מסורת קדומה הרי שהדרשה כאן מקבלת משמעות נוספת כאשר הדרשה באה להוציא מכך או עכ"פ לומר שההזאת עצמם היו מכוונות כלפי טומאת מקדש וקודשיו אף אם לאחר מכן הוא היה מתפלל, כפי שאכן משמע בברייתא בברכות ביחס לרבי ישמעאל.

וכן על כניסה בשוגג שהיא תלויה ועומדת עד שתתודע לו. הדרשה מניחה בסופו של דבר שלא רק שראשית הפסוק עוסק בטמא שנכנס אלא אף החטאים והפשעים מתייחסים לעניין זה. יש להדגיש שההבנה של חז"ל כאן שונה, לכאורה, מפשטי המקראות בשתיים: הבדל אחד נוגע לשאלה מהו החטא המצריך כפרה בקודש הקודשים. הבדל שני הוא שבעוד שמפשטי המקראות משמע שהטומאה או החטאים 'נדבקים' במשכן ובקודש הקודשים, הרי שאצל חז"ל משמע שבכל מקרה עבודת הטיהור מכפרת על האדם ועל ישראל ואינה קשורה למעין חיטוי<sup>86</sup>.

יש כמובן לנסות ולהבין מדוע חז"ל דחו את ההבנה העולה מפשטי המקראות באשר למושג הטומאה. יש הטוענים שהפער בין פשטי המקראות ובין גישת חז"ל נובע בעיקר מההבדל בין המשכן ובין המקדש. התפיסה המקראית שייכת בעיקר כאשר העם חונה ממש סביב המשכן והמשכן הוא חלק מהמחנה. אולם במציאות של בית מקדש בו המקדש אינו נמצא במרכז המחנה, מעשי האדם אינם משפיעים עליו בצורה ישירה.<sup>87</sup>

בסופו של פסוק טז נאמר "וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֶּׁכֶן אֲתֶם בְּתוֹךְ טַמְאֹתֵם". כפי שכבר הערנו בראשית הפרשה (ב) בפרשה שלנו קודש הקודשים מכונה 'קודש' (ולא קודש קודשים) ומימלא כאשר אומרת כאן התורה 'וכן יעשה לאהל מועד' בפשטות היא מכוונת להזיות נוספות שיש לעשותם בהיכל, מחוץ לקודש הקודשים, במקום בו נמצאים המנורה, השולחן ומזבח הקטורת. אם כך, התורה למעשה מצווה להזות דם גם בהיכל, בדומה למה שמתרחש בחטאות הפנמיות אם כי לא ברור מהפסוק מה בדיוק יש לעשות בהיכל, היכן להזות וכמה הזיות וכד'.<sup>88</sup>

(יז) וְכֵן לֹא אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בְּקֹדֶשׁ עַד צֵאתוֹ וְכִפֹּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד כָּל קֹהֵל יִשְׂרָאֵל

<sup>86</sup> דיון זה וודאי קשור לתפיסת המושג 'חטאת', האם הוא מלשון חיטוי או מלשון חטא. עיין הופמן, ויקרא, פרק ה פס' יט; מילגרם, תפקיד; פארן, עולם, עמ' 26. יש לציין שרס"ג בפירושו לפסוק זה מפרש שלא כחז"ל באשר לנקודה הראשונה ומסביר שמעשיו של הכהן בקודש הקודשים הם בקשת כפרה על עבירות בני ישראל. אולם מדבריו נראה שהוא שותף להנחה החז"לית שהטומאה או החטא אינם 'נדבקים' או נתפסים בקודש.  
<sup>87</sup> עיין בדבריו של הנשקה, משכן, עמ' 50.

יש לציין שמקורות רבים בחז"ל מדברים על טומאת הארץ בעקבות עוונות שונים ואע"פ כן התפיסה שהמקדש נטמא בעקבות העוונות, כמעט ואינה קיימת. עוד יש לציין שלמרות הנ"ל, ישנם מקורות מהם משמע שהגישה העולה מפשטי המקראות אינה זרה לחז"ל. כך, לדוג', מופיעה בתוספתא שבועות פרק א: מעשה בשני אחים כהנים שהיו שוין ורצין ועולין בכבש וקדם אחד מהן את חברו לתוך ארבע אמות נטל את הסכין ותקע בלבו בא ר' צדוק ועמד על מעלות האולם בהר הבית ואמ' שמעוני אחינו בית ישראל הרי הוא אומ' כי ימצא חלל באדמה אשר י"י אלהיך נותן לך וגו' ויצאו זקניך ושופטיך ומדדו את הערים אשר סביבות החלל אנו להיכן נמדוד להיכל או לעזרה געו כל ישראל אחריי בבכיה ואחר כך בא אביו של תינוק ואמ' להן אחינו אני כפרתכם מפרפר היה בני וסכין לא נטמאת מלמד שטומאת סכין חמורה עליהם יותר משפיכות דמים וכן הוא אומ' וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאוד מיכן אמרו בעוון שפיכות דמים שכינה נעלית ובית המקדש מיטמא.

<sup>88</sup> כך פירשו חז"ל, ספרא פרשה ד; יומא דף נו: והבינו שהכוונה לשבע הזיות כנגד הפרוכת וכך פירשו גם רש"י ואב"ע בעקבותיהם. כך גם פירש פארן, עולם, עמ' 111. הבנת חז"ל שמדובר על שבע הזיות נסמכת, כמובן, על העובדה שבחטאות הפנמיות כפי שראינו גם כן היו שבע הזיות על הפרוכת. כל זה שלא כדבריו של הנשקה, משכן, עמ' 55 שפירש שכוונת הפסוקית 'וכן יעשה לאהל מועד' היא שאהרן חוזר ומזה שבע פעמים על הכפורת על מנת לכפר על הקודש.

לאחר תיאור ההזיות הנעשות בקודש ובאוהל מועד מצווה התורה שבכל תהליך זה לא יהיה אדם נוסף חוץ מאהרן באוהל מועד. הפסוק פותח ואומר שהמקום בו אין לאדם נוסף להיות הוא 'אוהל מועד' בזמן שהוא מכפר בקודש. הקודש בפרשה שלנו, כפי שכבר ראינו לעיל, משמעותו קודש הקודשים ואם כך ניתן להבין שציווי זה תקף רק בזמן שהוא בקודש. יש להתלבט אומנם באשר למילים 'עד צאתו', עד צאתו מהיכן? שתי אפשרויות לפנינו: אפשרות אחת שהכוונה היא ליציאתו מקודש הקודשים ואפשרות שנייה שהכוונה ליציאתו מההיכל.

נדמה שהכרעה בעניין זה תלויה בעיקר בפסוק הבא בו מתואר צאתו של אהרן אל המזבח: "וַיֵּצֵא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה' וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדָּם הַפָּר וּמִדָּם הַשֶּׁעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". מהו המזבח המדובר ומהיכן הוא יוצא? ביטוי זה, 'המזבח אשר לפני ה'', מצאנו בויקרא ד' בפרשת החטאות הפנימיות בחטאתו של הכהן המשיח. לאחר שבע ההזיות על הפרוכת נאמר (ז): "וְנָתַן הַפֶּהּ מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבֵּחַ קִטְרֵת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה' אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דָּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוּד מִזְבֵּחַ הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". מדובר שם במפורש על מזבח הקטורת. כך גם נאמר שם במפורש גם ביחס לחטאת הבאה על כל ישראל (יח). יש לציין אומנם שהביטוי 'לפני ה'' כשלעצמו אינו מוכיח דבר משום שבמקראות רבים מתוארת העבודה על מזבח עולה בפתח אוהל מועד כלפני ה'. כך, לדוג', בשמות כט, מב; ויקרא א, ג ועוד.<sup>89</sup>

הוכחה נוספת לכך שמדובר כאן על מזבח הקטורת, אפשר להביא מהעובדה שבתיאור העבודה של החטאות הפנימיות שם, הדומה מאוד לתיאור העובדה שבפרשה שלנו כפי שכבר ראינו, לא הוזכר כלל הזיות על מזבח הזהב אלא רק שפיכה על יסוד מזבח העולה. אם כך הרי שהכוונה אצלנו היא ליציאה מקודש הקודשים אל מזבח הקטורת.<sup>90</sup> אלא שמצד שני מתיאור סדר הדברים עד כאן נראה שהכוונה היא ליציאה אל מחוץ לאוהל מועד שהרי בפסוק טז' נאמר "וכן יעשה לאהל מועד" שכפי שכבר ראינו הכוונה להזיות בהיכל ואם כן לפי הסדר הכרונולוגי אהרן נמצא בשלב זה בהיכל. אומנם אפשר ואין מכאן ראיה משום שיתכן שהכתוב בפס' טז מכיוון שהוא עוסק בהזיות מסביר, כדרך אגב, שיש לעשות דבר זה גם בהיכל אך אין כאן תיאור כרונולוגי דווקא והמילה 'ויצא' חוזרת לראשית הפסוק<sup>91</sup>.

ראיה נוספת שניתן להביא לכך שמדובר כאן על מזבח הזהב דווקא היא מפס' כ שם נאמר: "וְכִלָּה מִכֶּפֶר אֵת הַקֹּדֶשׁ וְאֵת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת הַמִּזְבֵּחַ". הכתוב מפריד במפורש בין הכפרה באוהל מועד

<sup>89</sup> זה שלא כדרשן בספרא שם שהבין שיש ראיה שמדובר על מזבח הזהב מכך שנאמר 'לפני ה''. כדברנו גם העיר הופמן, ויקרא, עמ' שיב.

<sup>90</sup> כך הסיקו חז"ל, עיינו ספרא פרשה ג'; משנה יומא פרק ה'; בבלי יומא נח, ב; באשר לפועל 'ויצא', בדרשה שם בספרא ישנה התעלמות מפועל זה ונראה שלא ראו בו קושי. בדרשה המובאת בסוגיא הבבליית שם מסבירים שהכוונה היא ליציאה מלפנים מהמזבח, בין המזבח לפרוכת, אל מחוץ למזבח, בין המזבח לכניסה להיכל.

<sup>91</sup> הופמן, ויקרא, עמ' שט.

ובין הכפרה על המזבח וניתן להבין מכך שמדובר על שני מקומות שונים<sup>92</sup>. אולם גם זו אינה ראייה מוכרחת שהרי בכל מקרה ישנו תיאור נפרד למעשה הכהן באוהל מועד ולמעשיו על המזבח ויתכן שמסיבה כל שהיא חשוב לתורה להפריד בין התיאורים אף אם מדובר על אותו מקום. נמצא שהכתוב שקול פחות או יותר באשר לשתי האפשרויות העומדות לפנינו.<sup>93</sup>

מקור אחר שיכול להכריע בעניין זה מופיע בשמות פרק ל בציווי על מזבח הקטורת:

וְכַפֵּר אֶהְרֶן עַל קַרְנֹתָיו אַחַת בַּשָּׁנָה מִדָּם חֲטָאֹת הַכֹּהֲנִים אַחַת בַּשָּׁנָה יִכַּפֵּר עָלָיו לְדֹרֹתֵיכֶם

קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים הוּא לֵה'

כאן מפורש שמזבח הקטורת הוא זה אשר דורש כפרה ביום הכיפורים וניתן לפרש על פי זה שהיציאה המדוברת אצלנו היא היציאה מקודש הקודשים.<sup>94</sup> לפי פירוש זה ניתן להבין שגם איסור השהות באוהל מועד נאמר רק כל עוד הוא בקודש הקודשים אך אחרי שהוא יוצא משם אין שוב איסור. אומנם ניתן לטעון ש'עד צאתו' של פס' יז אינו מקביל ל'יוצא' של פס' יח ובפסוק יז הכוונה ליציאתו מההיכל.

כעת יש לנסות ולברר מה טעמו של איסור השהיה בזמן שאהרן מכפר. החזקוני (יז) מפרש שמטרתו של ציווי זה היא למנוע טומאה מחודשת של המשכן מתוך הנחה שאין הכהן מכפר על טומאה שאירעה בו ביום. ניתן להציע הסבר דומה, על פי הסברו העקרוני של החזקוני, שישנו רצון להרחיק כל גורם מפריע ומטריד בזמן הכפרה המיוחדת הנעשית בקודש הקודשים. המשותף לשתי ההצעות הללו הוא שמטרת הצו זה היא לדאוג להשלמת העבודה על צד הטוב ביותר.

כיוון אחר העלה האברבנאל והסביר שמטרת הציווי לתת מעמד מיוחד לכהן הגדול על פני אחיו הכהנים והוא משווה את זה להתגלות בהר סיני שרק משה הורשה לעלות להר. על פי הכיוון של האברבנאל יוצא שמשמעות הפרישה קשורה להתוועדות של אהרן עם ה' במקביל להתוועדות של משה בהר סיני. בצורה דומה כתב כבר רמב"ן בפירושו לשמות פרק כ"ח, לה:

ומה שאמר למעלה ונשמע קולו בבואו אל הקדש ולא ימות, הוא על דעתי ביאור למצות הפעמונים, כי מפני שאין בהם צורך בלבישה, ואין דרך הנכבדים לעשות להם כן, לכך אמר כי צוה בהם בעבור שישמע קולו בקדש, ויכנס לפני אדוניו כאלו ברשות, כי הבא בהיכל מלך פתאום חייב מיתה בטכסיסי המלכות, כענין אחשורוש. וירמוז למה שאמרו במסכת יומא ירושלמי (א ה) וכל אדם לא יהיה באהל מועד (ויקרא טז יז), אפילו אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם (יחזקאל א י) לא היו באוהל מועד, על כן צוה להשמיע קולו כמי

<sup>92</sup> כך הסיק האבן עזרא (יח) אך לא נימק את שיטתו.

<sup>93</sup> כך גם הסיק פארן, עולם, עמ' 112.

<sup>94</sup> כך מסבירים רש"י ורשב"ם שם בשמות ל'. גם שד"ל כאן ציין לפסוק זה. מעניין הוא שחז"ל במקורות הנ"ל אינם מזכירים פסוק זה כהוכחה!

שיקרא הוציאו כל איש מעלי, ויבא לעבוד את המלך ביחוד, וכן בצאתו, לצאת ברשות, ושיועד הדבר כדי שיוכלו משרתי המלך לשוב לפניו...וזההיר זה בכ"ג למעלתו, וזה טעם לפני ה', כי הוא העובד לפניו שתשרה שכירתו בעבודתו כי מלאך השם צבאות הוא (מלאכי ב ז), כי ההדיוטים (לא) יכנסו בהיכל להקטיר ולהטיב.

רמב"ן מדבר כאן במפורש במושגים של התוועדות ויחוד אם כי הוא מדגיש את פעולתו של האדם בהתוועדות זו "לעבוד את המלך".<sup>95</sup>

אולם למרות דבריהם של רמב"ן ואברבנאל, נראה יותר שמשמעות הצו היא בכיוון הכללי של החזקוני, הצורך והדאגה מפני פגיעה בעבודה חשובה זו של כפרה בפנים. העובדה שהתורה מדגישה את מימד הכפרה גם בזמן הפרישה ("לכפר בקדש") וגם בסוף הפסוק ("וכפר בעדו ובעד ביתו) נראית כתמוכת בהסבר זה.

(יט) וְהָזָה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאַצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטָהְרוּ וְקִדְּשׁוּ מִטְמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

ההזיה על המזבח מדם של קרבן חטאת ולא רק נתינתו על המזבח הוא מעשה יוצא דופן משום שבחטאות הפנמיות לא מצאנו הזיות על המזבח.

(כ) וְכֹלֵה מִכֶּפֶר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהַקְרִיב אֶת הַשְּׂעִיר הַחִי. (כא) וְסִמֵּךְ אֶהָרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחִי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֹונֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשָׁלַח בְּיַד אִישׁ עֵתִי הַמִּדְבָּרָה. (כב) וְנָשָׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֹונֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשָׁלַח אֶת הַשְּׂעִיר בַּמִּדְבָּר.

לאחר סיום תיאור מעשי אהרן במשכן עוברים הפסוקים לתאר את מעשה השעיר המשתלח. לפנינו תיאור של אהרן הסומך ידו על ראש השעיר, מתוודה עליו את כל עוונות ישראל ובכך 'מעביר' את העוונות אל השעיר.

ראשית נעיר בקצרה על מושג הוידוי. הציווי על הוידוי מופיע בתורה בשני מקורות נוספים חוץ מהפרשיה שלנו: בויקרא פרק ה נאמר "והיה כי יאשם לאחת מאלה והתודה אשר חטא ובספר במדבר פרק ה', ז נאמר "והתודו את חטאתם אשר עשו והשיב את אשמו...". מקום נוסף בו מצאנו וידוי בתורה אך לא בהקשר של ציווי ושל קורבן אלא של תיאור מציאות, הוא בויקרא כ"ו, מ: "והתודו את עונם ואת עון אבותם במעלם אשר מעלו בי". אם כן, כבר בתורה אנו מוצאים את

<sup>95</sup> עיינו גם משך חכמה בראשית כ"א, יז ד"ה ויקרא. היחס בין הציווי על לבישת הפעמונים ובין הפרשה שלנו זוקק דיון נפרד.

הוידוי הן כצו נורמטיבי והן כתיאור מציאות של פעולת האדם. גם בנביאים ובכתובים מצאנו כתובים רבים המתארים וידוי כתיאור מציאות כאשר בדרך כלל, אף שלא תמיד, ההקשר הוא תפילה וזעקה.

מהי המשמעות המילולית של הוידוי? שתי אפשרויות לפנינו: אפשרות אחת היא שוידוי הוא שורש יד"ו מלשון הודאה. נראה שזוהי ההבנה הפשוטה ביותר העולה מהפסוקים שראינו כאשר הוידוי הוא מלשון הודאה והכרה בחטא. כך משמע, לדוג', בספר יהושע שם אומר יהושע לעכן (פרק ז):

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל עֶכָן בְּנֵי שֵׁים נָא כְבוֹד לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתֵן לוֹ תוֹדָה וְהִגֵּד נָא לִי מָה עָשִׂיתָ אֶל תְּכַחַד מִמֶּנִּי

אפשרות שנייה היא שהשורש הוא יד"ה מלשון להשליך כאשר הכוונה כאן היא להשלכת החטא מעליו<sup>96</sup>. אולם נראה שפירוש זה אינו מסתדר עם לשון הפסוקים וקשה, בין היתר, לפרש כך את הכתובים בפרשה שלנו שהרי אם כך יש כפילות בפסוק ואין צורך לומר "ונתן על ראש השעיר" וכו'.

כעת יש לברר מהו בדיוק היחס שבין כפרת הפנים ובין הכפרה על ישראל. בעניין זה הועלו שתי הצעות: אפשרות אחת הנראית פשוטה יותר בכתוב היא שיש כאן שני מסלולים שונים של כפרה: מסלול אחד נוגע לחטאי עם ישראל פוגעים במקדש ולשם כך יש צורך בטקס טיהור של המקדש. מסלול שני נוגע לחטאי עם ישראל הפוגעים ביחסים שבינם ובין ה' ודורשים תיקון כאשר הוידוי על השעיר מנקה את ישראל מחטאים אלו ומעביר אותם לשעיר<sup>97</sup>. אפשרות שנייה היא שאת אותם החטאים ש'ניקה' וטיהר אהרן בקודש הוא מעביר כעת באמצעות הוידוי אל השעיר ומשלח אותו<sup>98</sup>.

באשר למושג 'איש עתי', משמעותו אינה ברורה דיו. יש מפרשים שזה מלשון 'עת', זמן, והכוונה לאיש מזומן מבעוד מועד<sup>99</sup> ורגילות לשלחו<sup>100</sup>.

סוף פסוק כא ופסוק כב עוסקים בשילוחו של השעיר ולכאורה יש כאן כפילות: לאחר שנאמר בפסוק כא שהעוונות ניתנות על ראש השעיר ושהאיש העיתי "שלח את השעיר המדברה" חוזר פסוק כב שוב על עניין זה. מדוע? אפשר להציע שסוף פסוק כא לא מתאר את השילוח עצמו אלא את התפקיד העקרוני של איש העתי ויש לקרוא את הפסוק כאילו כתוב בו "ונתן אתם על ראש

<sup>96</sup> כך פירש הופמן, ויקרא, עמ' קמג.

<sup>97</sup> כך אצל מילגרום, תפקיד, עמ' 4.

<sup>98</sup> כך אצל מילגרום, הפרדוקס, עמ' 161; מילגרום, ויקרא, עמ' 1040. כך גם עולה מפירושו של הבכור שור.

<sup>99</sup> יונתן; רש"י; אבן עזרא (1)

<sup>100</sup> רשב"ם; אבן עזרא (2).



השעיר על מנת לשלח אותו עלי ידי איש עתי למדבר". אם כך פסוק כב מתאר את השליחות עצמה.

יש לברר מהו היחס בין השליחה למדבר, המוזכרת בפרשיה שלוש פעמים, ובין הביטוי 'ארץ גזרה' המופיע בפסוק כב. אפשר להבין ש'ארץ גזרה' זהו שם תואר נוסף למדבר וגזרה היא מלשון מוות ואבדון, ארץ שוממה וכרותה. אם כך הכתוב, על פי פשוטו, מצווה לשלח את השעיר במדבר, במקום שומם ואין מצווה להרגו. כך ביאר הרשב"ם על דרך הפשט:

לפי פשוטו לשלח אותו חי אל העזים אשר במדבר, כמו שמצינו בציפרי מצורע ושלח את הצפור החיה על פני השדה, לטהרו מטומאתו. אף כאן לטהר את ישראל מעונותם משלחו אל המדבר והוא מקום מרעה הבהמות, כדכת' וינהג את הצאן אחר המדבר...[ולפנינו קורא המקום שמשלח שם השעיר ארץ] גזירה. ארץ חריבה שאין בה שום תבואה, שהיא גזרה ונכרתת מכל טוב

אולם חז"ל בספרא (פרשה ב) דרשו שיש להרוג את השעיר ודווקא בצוק:

יעמד חי לפני ה', מה תלמוד לומר לפי שנאמר לשלח אותו שילוחו למיתה, יכול שילוחו לחיים תלמוד לומר יעמד חי לפני ה' לכפר עליו הא כיצד עמידתו חי לפני ה', ומיתתו בצוק...לעזאזל למקום הקשה בהרים, יכול ביישוב תלמוד לומר המדברה, ומנין שיהיה בצוק תלמוד לומר אל ארץ גזירה<sup>101</sup>

שד"ל<sup>102</sup> הציע שלפנינו שינוי מציאות הגורר אחריו פירוש חדש כאשר כל עוד עם ישראל היה במדבר או אפ' בארץ אך ישו בו היה רחב ידיים הם אכן יכלו לשלח את השעיר ולהיות בטוחים ששוב הם לא יתקלו בו. אולם בארץ ישראל של בית שני כאשר הישוב התפתח ורבתה האומה לא הייתה ארץ גזרה ממשית בארץ ישראל ושילוחו לא רחוק כל כך מבית המקדש יכול להסתיים בחזרתו אל הישוב. לכן דרשו חז"ל שיש לזרוק אותו מהצוק.

על כל פנים, הרעיון של השילוח, כפי שכבר הערנו לעיל סביב פסוק ח, הוא סילוק החטאים בבחינת "וְתִשְׁלֶיךָ בְּמַצְלוֹת יָם כָּל חַטָּאוֹתֶיךָ"<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> דרשה דומה מובאת בבבלי יומא דף סז. בין השאר דורשים שם 'אין גזרה אלא דבר המתגור ויורד'. אולם אע"פ כן מהמשנה שם סוף פרק שישי נראה שעיקר מצוותו וכפרתו היא בעצם ההגעה למדבר:

"אמרו לו לכהן גדול הגיע שעיר למדבר ומניין היו יודעין שהגיע שעיר למדבר דרכיות היו עושין ומניפין בסודרין ויודעין שהגיע שעיר למדבר אמר ר' יהודה והלא סימן גדול היה להם מירושלים ועד בית חדורו ג' מילין הולכין מיל וחוזרין מיל ושוהין כדי מיל ויודעין שהגיע שעיר למדבר ר' ישמעאל אומר והלא סימן אחר היה להם לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין שנאמר (ישעיה א') אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו".

<sup>102</sup> שד"ל, פירוש, עמ' 416.

<sup>103</sup> מיכה ז', יט.

(כג) וְבָא אֶהָרֵן אֶל אֶהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בְּגָדֵי הַבַּד אֲשֶׁר לְבִשׁ בָּבֹאוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם: (כד) וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ וְלָבַשׁ אֶת בְּגָדָיו וַיֵּצֵא וַעֲשֶׂה אֶת עֲלָתוֹ וְאֶת עֲלַת הָעֵם וְכָפַר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד הָעֵם.

פסוקים אלו, כפי שנראה, מעוררים קשיים רבים הן מצד הבנת הכתוב והן מצד משמעותם וההיגיון שבהם, מה שהביא גם לפער גדול בין פשטי המקראות ובין הדרך בא קראו חז"ל פסוקים אלו. פסוק כג' כשלעצמו נראה מובן מצד מה שנאמר בו (גם אם ההיגיון שבדברים עוד צריך הסבר). אהרן נצטוו להיכנס אל אוהל מועד, לפשוט את בגדיו שלבש בבואו אל הקודש ולהניחם שם. הקודש כאן הוא בפשטות הקודש עליו דובר לאורך הפרשה – קודש הקודשים. אולם הבנה זו דורשת הסבר – מדוע יש להניח את הבגדים באוהל מועד? על שאלה זו עונה הספורנו:

והניחם שם. כי הקריבם לפני ה' ויקדשו קדושה יתירה ולא יאות אפילו לכהן גדול אחר

שעברה שעת מעלתו.<sup>104</sup>

באשר לפסוק כד, כאן נצטוו אהרן לרחוץ את בשרו במקום קדוש וללבוש את בגדיו. רחיצת הבשר לפני לבישת הבגדים נזכרה כבר לעיל בפס' ד ושם הרחיצה הייתה הכנה ללבישת בגדי הבד המיוחדים ליום הכיפורים. אם כך, כעת, כאשר הוא מסיים את העבודה עם בגדי הבד ומניחם באוהל מועד הוא שוב צריך לרחוץ את בשרו. לפי הסבר זה 'בגדיו' כאן הם בפשטות בגדיו הרגילים של כל השנה, 'שמונת הבגדים', משום שבגדי הבד, כאמור, נשאר באוהל מועד.

יש אומנם לברר היכן הוא בדיוק רוחץ. על פניו מרצף התיאור כאן וכן מהעובדה שבסוף הפסוק כאן נאמר 'ויצא' ניתן ללמוד שהוא רוחץ בתוך אוהל מועד. אולם הבנה זו נתקלת בשני קשיים, קושי מצד שורת ההיגיון וקושי שני טקסטואלי. מצד שורת ההיגיון, על פניו קשה לקבל את

<sup>104</sup> חז"ל (ספרא, אחרי מות, פרשה ד) דרשו שהכניסה היא בכלל לקודש הקודשים ומטרתה להוציא את הכף והמחתה: ובא אהרן אל אוהל מועד - כל הפרשה כולה אמורה על הסדר חוץ מן הפסוק הזה, ובא אהרן אל אוהל מועד, ולמה בא כדי להוציא את הכף ואת המחתה

הדרשן מניח כדבר פשוט, אם כי הוא לא מפרט, שהכניסה איננה רק על מנת לפשוט את הבגדים. כך אכן מבארים הראשונים דרשה זו. הרטב"א (יומא לב.). כתב: "אמרינן למה הוא בא כי הכתוב לא פירש למה, ובודאי אינו בא לפשוט בגדיו שם כפשוטו של מקרא". הוא מודה אם כן שזהו פשוטו של מקרא אך רואה בכך הסבר לא הגיוני. הרמב"ן עה"ת (ויק' טז, כג) האריך יותר:

ובאמת שהכתוב הזה אומר לנו דרשני, שלא יתכן בשום פנים שיצוה שיבא אהרן אל אוהל מועד ללא דבר רק לפשוט שם בגדיו ולהיותו ערום בהיכל ה' ולהניחם שם לרקבון, אבל על כרחנו "ובא אהרן אל אוהל מועד" לעבוד עבודה, לא הוצרך הכתוב להזכירה, והיא הוצאת הכף והמחתה אולם לכאורה לפי הסבר הספורנו יש לכך היגיון רב (ועיין עוד לקמן). הנשקה, לסדר, עמ', הפנה לספר מושב זקנים על התורה לבעלי התוספות שכתבו על דרשה זו:

...ביומא (שם) מתמה תלמודא למה הוא בא, ותימא הא מפורש בהדיא בפסוק ופשוט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקדש והניחם שם. ועוד מאי קאמר התם להוציא כף ומחתה, הלא כף ומחתה בבית קדש הקודשים בין שני בדי הארון ואוהל מועד זה ההיכל...הר"י.

עכ"פ, יש לציין שגם חז"ל, למרות שקראו את הפסוקים בדרך אחרת לגמרי, למדו מהמילים 'הניחם שם' שיש צורך לגנוז את הבגדים. הובא גם ברש"י כאן.

ההנחה שיש מאגר מים באוהל המיועד לרחיצת הבשר ועוד שאוהל מועד הוא וודאי לא מקום ראוי לרחיצה! יש לזכור שהכיור ממנו רוחצים אהרן ובניו את ידיהם ורגליהם ממוקם מחוץ לאוהל מועד, בינו ובין המזבח (שמות ל', יח). הקושי השני, הטקסטואלי, נוגע לביטוי 'מקום קדוש'. ביטוי זה חוזר מספר פעמים בספר ויקרא ומשמעותו תמיד, פעמים במפורש ופעמים על פי ההקשר, לחצר אוהל מועד בסמוך למזבח. כך, לדוג', נאמר בויקרא פרק ו, ט:

וְהִנּוּחַתְּ מִמֶּנָּה יֶאֱכְלוּ אֶהָרֶן וּבְנָיו מִצֹּת תֵּאָכַל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֶאֱכְלוּהָ<sup>105</sup>

אלא שאם כך הרי ישנה סתירה בפסוק באשר למקום הרחצה!

כדי לתרץ קושי זה ניתן ללכת בשני כיוונים עקרוניים: כיוון אחד הוא 'לכופף' את המושג 'במקום קדוש' ולהבין שכאן הכוונה היא לאוהל מועד למרות שבדרך כלל הכתוב מפריד בין מושג זה ובין 'אוהל מועד'. אולם גם אם נקבל פירוש זה עדיין ישנו הקושי הראשון מצד שורת ההיגיון. כיוון שני הוא להבין שבאמת הרחיצה הייתה בחצר אוהל מועד. אלא שלשם כך יש צורך להניח שהכתוב שלפנינו החסיר שתי תנועות של אהרן: תנועה אחת החוצה, מאוהל מועד אל החצר, שהייתה בין פס' כג' ובין פס' כד לאחר הנחת הבגדים (ויש להוסיף שם 'ויצא'), ותנועת אחת חזרה פנימה בין המילים 'במקום קדוש' לבין 'ולבש את בגדיו' (ויש להוסיף שם 'ובא').

אלא שגם אם נקבל הוספה זו, פירוש זה יוצר בעיה חדשה שהרי לא מובן מדוע הוא נכנס שוב על מנת ללבוש את בגדיו?! לכאורה על מנת לקבל פירוש זה יש צורך לחזור מכמה נקודות הנחה אותם הנחנו לעיל. הנחה אחת שיש לחזור ממנה היא שהבגדים אותם הוא לובש לאחר הרחיצה הם 'שמונת הבגדים'. לפי הדברים האחרונים, יש צורך לומר שהבגדים שהוא לובש לאחר הרחיצה הם בגדי הבד דווקא ולא 'שמונת הבגדים'<sup>106</sup>. הנחה שנייה שיש לחזור ממנה, הנגזרת ישירות מהראשונה, היא ההנחה שהרחיצה באה במקום שיש להחליף בגדים. לפי הדברים האחרונים אין זה נכון. הנחה שלישית שיש לחזור ממנה, שגם היא נגזרת מביטול ההנחה הראשונה, היא ההנחה שמטרת הכניסה אל הקודש הייתה על מנת להניח ולמעשה לגנוז את הבגדים באוהל מועד. לפי הדברים האחרונים אין היא נכונה שהרי הוא שב ולובש אותם.

אלא שאם כך, מהי מטרת הכניסה?! הנשקה<sup>107</sup>, שאכן קיבל את כל ההנחות האחרונות והסיק שהוא רוחץ בחצר האוהל וחוזר ללבוש את בגדי הבד, הציע שמטרת הרחיצה היא להבדיל בין עבודות החטאת ובין עבודות העולה. באשר למטרת הכניסה הוא הציע שזה על מנת לקשור בין עבודת העולה שבחוץ ובין עבודת הפנים וללמד על כך שיש קשר בין העבודות. אולם נראה שקשה

<sup>105</sup> ראו גם שם שם, יט; שם שם, כ; שם ז, ו; שם י, יג; שם כד, ט. העיר על כך הופמן, ויקרא, עמ' שיד; הנשקה, לסדר, עמ' 32. כך גם מפרש כבר רש"י בעקבות שיטת חז"ל (יומא ע.). כך גם אצל אב"ע,

<sup>106</sup> וכבר הציע רעיון זה האבן עזרא (כד) בשם י"א ודייק ממה שלא נאמר 'בגדים אחרים'.

<sup>107</sup> הנשקה, לסדר, עמ' 35.

להסביר על ידי כך את הכניסה אל אוהל מועד רק כדי ליצור תחושה של המשכיות.<sup>108</sup> כמו כן נראה שסוף סוף משמע שהמילה 'בגדיו' באה בניגוד לבגדי הבד והכוונה היא לבגדיו הרגילים. הצעה אחרת המקבלת את ההנחה שבאמת הרחצה הייתה בחוץ בעוד שפשיטת הבגדים ולבישתם הייתה בפנים, העלה גרוסמן<sup>109</sup>. גם הוא מניח שאכן אהרן נכנס והניח את בגדי הבד באוהל מועד, יצא ורחץ בחצר וחזר ונכנס ללבוש את בגדיו. אלא שלדעתו בגדיו הם באמת בגדי הזהב הרגילים. לדעתו, ועמדנו על כך בקצרה לעיל (ד), בדיוק כמו שיום הכיפורים מהווה יום חניכה מחודש למשכן, כך הוא מהווה יום חניכה מחודש לאהרן. אי לכך פשיטת בגדיו הרגילים ולבישת בגדי הבד לצורך עבודת החטאת מהוות פגימה במעמדו עד שיסיים את הטיהור. לאחר שסיים הכהן לחטא את המשכן והשעיר נשלח אל המדבר יכול אהרן לחזור למעמדו הראשון וללבוש את בגדיו לאחר שרוחץ כהכנה ללבישת הבגדים. אלא שעל מנת שיהיה ברור שהוא מקבל את מעמדו מאת ה' הרי שהוא צריך ללבוש את בגדיו החדשים – ישנים דווקא באוהל מועד, במקום משכנו של ה'. סימוכין לרעיון זה הוא מוצא בטקסים בבליים שם המלך נכנס בראשית השנה אל מקדשו של האל, פושט את סממני המלכות שלו ומתוודה ולאחר מכן הוא שב ומקבל את סממני המלכות שלו.<sup>110</sup> הצעה שלישית להבנת הפסוקים העלה וולפיש.<sup>111</sup> הוא הציע שיש לקרוא את פסוק כג על ידי הפרדת חלקיו ושיעור הכתוב הוא: "ובא אהרן אל אוהל מועד [ולאחר שיצא - ] ופשט את בגדי הבד". הוכחה לפירוש זה הוא מוצא בויקרא ט', כג שם נאמר לאחר סיום תיאור קרבנות היום השמיני:

וַיָּבֵא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ וַיִּבְרְכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם.

בפסוק זה מסתבר שמטרת הביאה היא על מנת להיפגש עם השכינה שהתגלתה באוהל מועד לפני הפרידה ולכן לא מתואר שם שום מעשה אלא רק ביאה ויציאה<sup>112</sup>, ואם כך, מציע וולפיש, גם אצלנו יש להבין שמטרת הביאה היא ההתוועדות. לדעתו כאן בדיוק מתקיים דברי הכתוב 'בזאת יבא אהרן אל הקודש' מראשית הפרשה שמשמעותו היא כניסה לצורך התוועדות.<sup>113</sup> יש לציין שלפי הצעתי לעיל שגם במעשה הקטורת כבר התקיימה ההתוועדות הרי שניתן לומר, לפי מהלכו העקרוני של וולפיש, שכאן זוהי כניסה לצורך פרידה מהשכינה. נקודה אחרונה זו

<sup>108</sup> עיין עוד מה שהקשה על שיטתו וולפיש, עוד, עמ' 97. עוד יש להוסיף שאם עיקר כוונת התורה היא לצוות על הצורך בטבילה לא ברור מדוע היא מדגישה כל כך את עניין פשיטת הבגדים ולבישתם.

<sup>109</sup> גרוסמן, בגדי הבד, עמ' 64 – 69.

<sup>110</sup> עיין שם בהערה 24 ובהפניות.

<sup>111</sup> וולפיש, עוד, עמ' 97 – 102.

<sup>112</sup> וכך הסביר שם הופמן, ויקרא, עמ' רג.

<sup>113</sup> למעשה כך כבר פירש, כפי שציין שם וולפיש, הופמן, ויקרא, עמ' שטו את מטרת הכניסה גם לפי שיטת חז"ל. לדעתו הצורך להיכנס במיוחד על מנת להוציא את הכף והמחתה הוא על מנת להיוועד עם השכינה כאשר עד עכשיו הוא יכול היה להיכנס רק עם ענן קטורת המכסה ומסתיר ולא היה בזה התוועדות. אולם כעת לאחר שכופר לעם ישראל הוא יכול להיוועד עם השכינה.

יכולה לענות על קושי אותו העלה וולפיש ביחס להצעתו שלו: אם אכן יש כאן התגשמות של הרצון והצורך להתוועד עם השכינה עליו דובר בראשית הפרשה, מדוע סוף סוף הכניסה היא רק אל אוהל מועד ולא לקודש קודשים?<sup>114</sup> לפי ההנחה שבמעשה הקטורת הייתה כניסה לשם התוועדות אכן הייתה כבר כניסה לקודש הקודשים לצורך התוועדות וכעת הפרידה נעשית בהיכל שאף הוא חלק ממקום השארת השכינה.

אולם בסופו של דבר נראה שמהלך זה קשה שהרי לפי דברי וולפיש פשיטת הבגדים נעשית בחוץ ואם כך מה משמעות הדגש בכתוב 'והניחם שם'? כמו כן לא ברור מה הכוונה בסוף פסוק כד 'ויצא', מהיכן הוא יוצא אם כבר יצא מקודם?!<sup>115</sup>

באשר לסוף פס' כד "וַיֵּצֵא וְעָשָׂה אֶת עֲלֹתוֹ וְאֶת עֲלֹת הָעֵם וְכִפֹּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד הָעָם", לאחר שאהרן סיים את עבודות החטאת הוא מקריב את העולות. קרבן עולה הבא לאחר טיהור מטומאה מצאנו בכל קרבנות החטאת המטהרות מטומאה (ויקרא יב, ו; שם יד, י – כ; שם טו, טו, ל). חז"ל ראו בכך את הדורון הבא לאחר הכפרה והחיטוי.<sup>116</sup> גרוסמן<sup>117</sup>, לשיטתו, רואה בכך גם סימן לחזרתו לשגרה של אהרן ולעובדה שהוא אכן קיבל את מעמדו בחזרה. העובדה שיש בקורבן זה בחינה של דורון לאחר הכפרה יכולה להסביר מדוע הפסוק מסתיים שוב בביטוי 'וכפר בעדו ובעד ביתו'.

(כו) וְהִמְשַׁלַּח אֶת הַשְּׁעִיר לְעֵזְאֵל יִכָּבֵס בְּגָדָיו וְרַחֵץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבֹא אֶל הַמִּחְנָה: (כז) וְאֵת פֶּר הַחֲטָאת וְאֵת שְׁעִיר הַחֲטָאת אֲשֶׁר הוֹבֵא אֶת דָּמָם לְכַפֹּר בְּקֹדֶשׁ יוֹצִיא אֶל מַחוּץ לַמִּחְנָה וְשָׂרְפוּ בְּאֵשׁ אֶת עֹרֹתָם וְאֵת בְּשָׂרָם וְאֵת פְּרָשָׁם: (כח) וְהִשְׂרֹף אֹתָם יִכָּבֵס בְּגָדָיו וְרַחֵץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבֹא אֶל הַמִּחְנָה:

לאחר תיאור רחיצתו 'וחזרתו לשגרה' של אהרן מצווה התורה על טהרתם של שני אנשים נוספים: המשלח את השעיר והשורף את פר החטאת. באשר למשלח השעיר, יש להניח שההתעסקות עם השעיר הנושא עליו את חטאות העם היא זו שמצריכה אותו להיטהר. גרוסמן<sup>118</sup> הוסיף שהעובדה שהוא יצא אל מחוץ למחנה על מנת להתרחק בכוונה ממחנה השכינה, היא זו שמצריכה אותו להיטהר כאשר הוא חוזר אל המחנה. באשר לשורף החטאת, ציווי דומה מצאנו גם במדבר פרק

<sup>114</sup> וולפיש עצמו תירץ (עמ' 100) שיש כאן הגבלה של רצונו של אהרן להיוועד עם השכינה.

<sup>115</sup> העיר על כך הנשקה, כלום, עמ' 109.

<sup>116</sup> ראו תוספתא פאה (צוקרמנדל) פרק א הלכה א; ספרא מצורע פרק ג.

<sup>117</sup> גרוסמן, בגדי הבד, עמ' 68.

<sup>118</sup> גרוסמן, בגדי הבד, עמ' 65.

יט, ח באשר לשורף את אפר הפרה האדומה. אם כן שריפת החטאת באופן כללי דורשת לאחריה

טיהור.<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> אלא שאם כך מדוע לא מתואר דבר דומה גם בקרבן החטאת הפנימית בויקרא ד ?

## מסקנות

בדברי המבוא העלתי את השאלה מהי המטרה המדויקת של כניסתו של אהרן אל הקודש. האם המטרה היא רק ובעיקר כפרת וטהרת המקדש ועם ישראל או שמא ישנה כאן מטרה נוספת הקשורה להתוועדות ומפגש עם ה' בקודש הקודשים. במהלך הקריאה נתקלנו בכמה וכמה פסוקים היכולים ללמד על מטרה זו ודנו בכל מקרה לגופו:

1. כפי שראינו, כבר הפסוקים הראשונים מלמדים על כך שאהרן מצידו אכן חפץ בהתוועדות זו ובכניסה אל הקודש. הקישור אל מותם של בני אהרן בראשית הפרשה וכן האזהרה "ואל יבוא בעל עת אל הקודש" מלמדים על רצון עקרוני זה. הערתי, אומנם, שניתן עקרונית לטעון שאהרן מצידו אכן רוצה בכך אך הפרשה באה למעשה לחסום רצון זה וללמד שאין אפשרות כזו וכתבתי שפיתרון שאלה זו חייב להתבסס על המתואר בהמשך הפרשה.

2. היחס בין פסוקים ו – י ובין פסוקים יא – טז. בעוד שמפסוקים ו – י משמע כי מקריבים את הפר והשעיר לפני הכניסה, הרי שבפסוקים יא – טז מפורש שעיקר העבודה בהם, הזאת הדם, היא בפנים. ראינו את הצעתו של ברויאר לפיה הכתוב כאן מתייחס לשתי מטרות שונות של הכניסה. פס' ו – י מתייחסים לכניסה כמטרה עצמאית לצורך מפגש והתוועדות עם ה' ולכן עולה מהם שהקרבנה קודמת לכניסה ומהווה הכנה אליה. לעומת זאת פס' יא – טז מתייחסים לכניסה לצורך הכפרה ולכן מפורש בהם שעיקר העבודה היא בתוך הקודש. פירוש זה מניח כדבר ברור שאכן ישנה מטרה ברורה של התוועדות בכניסתו של אהרן. אומנם בגוף הפירוש נטיתי בסופו של דבר להסבר אחר באשר ליחס שבין יחידות הפסוקים הנ"ל לפיו אין כלל פער ביניהם והקושי בפסוקים נובע מרצונו של הכתוב לתאר במקביל, שלב אחר שלב, את הליך הקרבת הפר ואת הליך הקרבת השעירים. לפי פירוש זה אין בכתובים אלו התייחסות מפורשת לרעיון ההתוועדות.

3. המפגש הבא עם רעיון ההתוועדות עלה סביב עבודת הקטורת. מהרובד הגלוי והראשוני של הכתוב עולה שמטרת הקטורת היא להסתיר את ענן ה' המתגלה על הכפורת. אולם ניתוח תפקידה של הקטורת במקרא בכלל וכן דקדוק נוסף בפסוקים שבפרשה שלנו, העלה שעבודת הקטורת כאן היא עבודה משמעותית מאוד ולא רק אמצעי להסתר. אהרן זוכה להיכנס ולהקטיר קטורת לפני ה' תחת מקום מושבו של ה' ובכך יש מימד ברור של התוועדות. הדגשתי שמההופעות השונות של הקטורת במקרא עולה שחשיבות הקטורת היא בעצם ההקטרה לפני ה', כקרבת חשוב ומשמעותי ביותר, אך אין רמז ברור לכך שהענן שנוצר על ידי הקטורת הוא הענן בו מתגלה ה'.

4. הצעה נוספת לבחון דרכה את מימד ההתוועדות הייתה סביב הצו "וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֵהָל מוֹעֵד בָּבֹאוֹ לְכַפֵּר בְּקֹדֶשׁ עַד צֹאתוֹ". ראינו את פירושם של אברבנאל ורמב"ן שקישרו צו זה למעמדו המיוחד של אהרן ולמימד התוועדות והייחוד אולם הסקתי שיותר מסתבר לקשור צו זה למימד הכפרה על ידי הדם ולרצון של התורה למנוע תקלות והפרעות בעבודה חשובה זו.

5. הדיון האחרון שהתקשר למושג ההתוועדות היה סביב פס' כג – כד העוסקים בכניסתו של אהרן אל אוהל מועד, בהחלפת הבגדים וברחיצתו. ראינו פתרונות שונים להבנת הפסוקים האלו ומשמעותם ובין השאר ראינו את הצעתם של הופמן וולפיש שבפסוקים אלו אכן קיים מימד של מפגש והתוועדות. הופמן טען שגם לפי שיטת חז"ל שכניסתו של הכהן נועדה להוצאת הכף והמחתה, המטרה העיקרית בכניסה זו היא לצורך התוועדות עם ה', התוועדות המתאפשרת דווקא לאחר הכפרה הנרחבת שנעשתה בקודש ובאוהל מועד. וולפיש הציע לפרש את הפסוק "וּבֹא אֶהָרֶן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בְּגָדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לְבַשׁ בָּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם" עם הוספה "ובא אהרן אל אוהל מועד ופשט וכו'". לפי פירוש זה הכניסה היא כניסת התוועדות המקיימת את הנאמר בראשית הפרשה שאהרן רשאי להיוועד אולם רק בתנאים מסוימים.

אולם גם במקרה זה נטיתי לפירושו של גרוסמן לפסוקים אלו הרואה בכניסה זו מעין כתב מינוי חדש לאהרן מאת ה' לאחר שהוא מסיים את עבודת הכפרה וחוזר לתפקידו היום יומי המתבצע בבגדי זהב. לפי פירוש זה אין כאן כניסה לצורך התוועדות.

לסיכום: ראינו כמה הצעות לקיומו של רעיון התוועדות של אהרן עם ה' במהלך סדר העבודה. לדעתי, רעיון זה אכן מלווה את הפרשה כמטרה העומדת כשלעצמה אך בעיקר בשני מוקדים: המוקד הראשון הוא בפסוקי הפתיחה הקושרים את הפרשה שלפנינו עם מותם של בני אהרן ומזהירה מהי הדרך הנכונה להיכנס. מפסוקים אלו באמת משתמע שיש לתורה נכונות להיענות לרצון להיכנס אך מגבילה אותו לדרך מסוימת. המוקד שני הוא בעבודת הקטורת שכפי שטענתי היא איננה באה רק על מנת לכסות את פני הכפורת אלא יש בה מימד עצמאי של הקרבה כאשר אהרן 'זוכה' להקטיר לפני ה' לא רק בהיכל כבכל יום אלא בקודש הקודשים פנימה.



## מטרת סדר העבודה בויקרא טז' בספרות חז"ל

לאחר בירור מטרותיו של אהרן בבואו אל הקודש כפי שעולה מהמקרא, ברצוני לברר מהי התמונה העולה מספרות חז"ל, התנאית והאמוראית בנפרד. על מנת להתמקד בשאלה אותה הצבתי, מטרת כניסת אהרן אל אוהל מועד, אעסוק בהתייחסותם של מקורות חז"ל למוקדים השונים אותם ראינו בחלק הראשון של העבודה בהם מצאתי אפשרות להתייחסות של התורה לשאלה זו. אולם כפי שנראה מדרשי התנאים קישרו בצורה ישירה בין הקטרת הקטורת ובין הציווי 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד' וכן הציווי על הכניסה לאוהל מועד ופשיטת הבגדים. אי לכך הדיון יתחלק לשלושה סעיפים כאשר הדיון בציווי 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד' וכן הדיון בציווי על פשיטת הבגדים באוהל מועד ידונו יחד עם הדיון על משמעות הקטרת הקטורת.

### א. ספרות תנאית

1. פסוקי הפתיחה. כאמור, הפסוקים בראשית הפרשה מתייחסים אל מיתת בני אהרן ומגבילים את אפשרות הכניסה - "ואל יבוא בכל עת". כפי שפרשתי בפרק הראשון, את הקשר בין הפסוקית "ואל יבוא בכל עת" (ב) ובין הפסוקית "בזאת יבוא אהרן" ניתן להבין, על פי פשוטו, כבאים ללמד שאומנם לא בכל עת ניתן לבוא אך כן ניתן לבוא בתנאים מסוימים ויש כאן היענות, עם הגבלה, לרצון להיכנס. אומנם מהדרשה בספרא אחרי מות פרשה א, לא משמע כך. על הפסוק "דבר אל אהרן אחיך באל יבוא, ואל יבוא בכל עת" דורשים שם:

אחיך באל יבוא, ואין משה בבל יבוא<sup>120</sup>

יש כאן הבדלה ברורה בין אהרן ובין משה המלמדת שלמשה ישנה אפשרות כניסה אל הקודש מה שאין כן לאהרן שהוא מצווה שלא לבוא אל הקודש. מהמשך הדרשה עולה שזוהי לא רק הגבלה כמותית הקשורה לזמן בו יכולים אישים אלו להיכנס אלא יש כאן הבדל עקרונית. את הפסוקית "ואל יבוא בכל עת אל הקודש" דרושים:

ואל יבוא בכל עת, זה יום הכיפורים, אל הקודש לרבות שאר ימות השנה

דרשה זו, שכנראה דורשת את המילה 'בכל' במשמעות של 'בשום', מנתקת בין הפסוקית "ואל יבוא בכל עת" (ב) ובין הפסוקית "בזאת יבוא אל אהרן הקדש" (ג) וקובעת שלמעשה אין שום זמן בו אהרן יכול לבוא אל הקודש! האפשרות להיכנס בכל זאת על ידי סדר העבודה נתפסת, כנראה, כהליך אחר בו אהרן מכפר על הקדש ולא ממש 'בא אל הקדש' כפי רצונו.

<sup>120</sup> השוו גם לפירושו של האבן עזרא (הארוך) על שמות פרק מ, לה.

הרושם המתקבל מפסוקים אלו הוא, אם כן, שאהרן אינו רשאי כלל לממש את רצונו להיכנס לקודש.

2. היחס שבין פסוקים ו – י ובין פסוקים יא – טו. המדרש התנאי בספרא, כפי שכבר ראינו בפרק א בדיון המקראי, פותר את הקושי בכך שהוא מפרש את הביטוי 'זכפר' במשמעות של וידוי ואם כן הפסוקים כולם עוסקים בתיאור הליך הכפרה ואין כאן רמז לרעיון ההתוועדות.

3. הקטרת הקטורת. לעיל בחלקה הראשון של העבודה (עמ' 23) הערתי על כך שבמקרא הקטורת נתפסת כאחד משיאי העבודה. טענתי שהקטורת במקרא נחשבת להקטרה משמעותית ביותר בשל מימד הריח שבה, ובעבודת הקטורת המתוארת בויקרא טז' בא לידי ביטוי רעיון ההתוועדות כאשר אהרן רשאי להיכנס לפני ולפנים ולהקטיר לפני ה'. בספרא, אחרי מות פרשה ב, ישנה התייחסות מפורטת לויכוח הפרושי-צדוקי בעניין הקטרת הקטורת ביום הכיפורים:

והביא אל מבית לפרוכת ונתן את הקטורת על האש לפני ה' שלא יתקן מבחוץ ויכניס מבפנים, שהרי הצדוקים אומרים יתקן מבחוץ ויכניס מבפנים, אם לפני בשר ודם עושים כן, קל וחומר לפני המקום, ואומר כי בענן אראה אל הכפורת, אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר ונתן את הקטורת על האש לפני ה', אינו נותן אלא בפנים, אם כן למה נאמר כי בענן אראה על הכפורת מלמד שהיה נותן בה מעלה עשן, ומנין שהוא נותן בה מעלה עשן תלמוד לומר וכסה ענן הקטורת את הכפורת אשר על העדות ולא ימות, הא אם לא נתן בה (לא היה) מעלה עשן, או שחיסר אחת מכל סממניה חייב מיתה.

הדרשה מביאה שני נימוקים לשיטת הצדוקים: הנימוק הראשון הוא מסברא והנימוק השני הוא מפסוק. הנימוק הראשון מתייחס לנוהג מוכר בהתנהגות לפני בני אדם (מן הסתם מכובדים, מלכים וכדומה) ועולה הטענה שביחס למלך בשר ודם מתקנים בחוץ ואז מכניסים. על פניו נראה שמשמעות טענה זו היא שאין זה מכובד להכין את הריח הטוב, את המוגמר, לפני המלך אלא יש להכין מבחוץ כך שאפשר יהיה להיכנס אל המלך עם ריח טוב מן המוכן.

אם כך הרי שיש כאן מודעות לתפקיד רחב יותר של הקטורת מעבר לתפקידה כמסתירה את ענן ה' שעל הכפורת, מודעות הקיימת אפ' אצל הצדוקים, לפיו מטרת הקטורת היא להעלות ריח טוב לפני ה'. כאמור, תפקיד זה של הקטורת קיים במקרא ואם כן הדרשה ממשיכה את הקו המקראי. אכן כבר ראינו לעיל (עמ' 25) את הדרשה בספרי דברים פסקה שנא: "ישימו קטורה באפך, זו קטורת שלפני לפני".

באשר לטעם השני הניתן בדרשה לעמדת הצדוקים מהפסוק 'כי בענן אראה על הכפורת' (ב). הצדוקים פירשו שהענן המדובר בפסוקית זו הוא ענן הקטורת ויש להיראות לפני ה' עם ענן זה.

יש להתלבט האם נימוק זה מוכיח את הנימוק הראשון מסברא או שמא זהו כיוון אחד לגמרי המתרכז ברעיון ההסתרה ובצורך להיראות לפני ה' ע"י ענן על מנת שלא ימות.<sup>121</sup>

באשר לפירושים של הפרושים לפסוקית "כי בענן אראה על הכפורת" – מלמד שהיה נותן בה מעלה עשן" על פניו זוהי דרשה נועזת המלמדת על כך שהענן בו ה' נראה על הכפורת הוא הענן אותו יוצר אהרן ע"י הקטורת!<sup>122</sup>

אם כך הרי שעולה כאן מטרה נוספת, על פי חז"ל, להקטרת הקטורת בקודש. הקטורת לא נועדה רק להקטיר לפני ה' אלא מטרתה גם להביא לגילוי שכינה והיא עצמה מהווה את הענן בו ה' מתגלה. לעיל (עמ' 24) ראינו שכך ביאר את רעיון הקטורת הבכור שור (יז) אך דחיתי אותו כפירוש לפשוטי המקראות. כעת ניתן לראות שרעיון זה אכן קיים אצל חז"ל. אפשר שיש קשר ישיר בין שני פנים אלו הבאים לידי ביטוי במדרש זה כאשר הפצת ריח טוב לפני ה' מביאה לידי גילוי שכינה הבא לידי ביטוי בענן הקטורת.

שני פנים אלו של הקטורת, המניחים שניהם את רעיון ההתוועדות, באים לידי ביטוי במקורות תנאים רבים נוספים. חלק מהמקורות מתקשר ישירות לאחד מהפנים הנ"ל וחלקם מתקשר או יכול להתקשר לשניהם. ראשית אציג מקור נוסף המתייחס לחשיבות של הקטרת הקטורת בקודש הקודשים כשימת קטורת 'באפיו' של ה'. המשנה במסכת יומא פרק ה מתייחסת למקום ההקטרה המדויק:

הגיע לארון נותן את המחטה בין שני הבדים צבר את הקטורת על גבי גחלים ונתמלא כל

הבית כולו עשן.<sup>123</sup>

על פניו לו מטרת הקטורת הייתה אך ורק להוות כיסוי הרי שאין סיבה להניח את המחטה בין הבדים, מתחת לארון.<sup>124</sup> מעשה זה מניח שישנה חשיבות עצמית בעצם ההקטרה לפניו. יתכן שהמקור לדברי המשנה נמצא בפסוקים ביחזקאל פרק י המתארים את סילוק השכינה מהמקדש:

וַיֹּאמֶר אֶל הָאִישׁ לְבֶשׂ הַבְּדִים וַיֹּאמֶר בֹּא אֶל בַּיְנוֹת לַגִּלְגָּל אֶל תַּחַת לְכַרְוֵב וּמֵלֵא חֲפָנֶיךָ גִּחְלֵי אֵשׁ מִבַּיְנוֹת לְכַרְבִּים וְזָרַק עַל הָעִיר וַיָּבֵא לְעֵינַי: וְהַכַּרְבִּים עֹמְדִים מִימִין לַבַּיִת בְּבֹאוֹ הָאִישׁ

<sup>121</sup> הגמרא בבלי יומא דף נג. הדנה במח' הצדוקים והפרושים מביאה רק את הנימוק השני. גם הסיפור שם בדף יט. על הצדוקי שחלם כל חייו לקיים את שיטת הצדוקים מתבסס על הנימוק השני בלבד.  
<sup>122</sup> כך פירשו דרשה זו קנוהל ונאה, מילואים, עמ' 34. עיין גם מה שכתב בעניין זה ברנדס, קטורת... כל זה שלא כדבריו של אלבק, ששה, עמ' 215 הערה 2, שטען שלפי הפרושים נתינת מעלה העשן מתבצעת מבחוץ ובכך גם הם מודים שיש להיראות לפני ה' ע"י ענן המוכן לפני הכניסה והוכיח מדברי פילון, על החוקים, עמ' 72 שכך מתאר את העבודה. ספראי, משנת, עמ' 168, טוען שדברי פילון משקפים את ההלכה הצדוקית. גם וולפיש, עוד, עמ', דוחה הסבר זה לשיטת הפרושים.  
<sup>123</sup> הרמב"ם בפירושו למשנה למד ממשפט זה שהכהן צריך להמתין שם עד שהבית יתמלא עשן ורק אחרי כן לצאת. בכך יש ביטוי למשמעות העצמית של הענן כמביא או מסמל גילוי אלוקי מעבר רק לתפקיד הקטורת ככיסוי.  
מילגרם, ויקרא, עמ' 1029, רואה במשנה זו אמירה פולמוסית המדגישה את עמדת הפרושים.  
<sup>124</sup> אכן עיין בספר גבורות ארי, יומא דף נב: שמתקשה מדוע הכהן צריך להיכנס כל כך 'עמוק' והרי "מבית לפרוכת לחוד סגי ליה להקטרת הקטורת".

וְהֶעֱנָן מְלֵא אֶת הַחֹצֵר הַפְּנִימִית: וַיֵּרָם כְּבוֹד ה' מֵעַל הַכְּרוֹב עַל מִפְתַּן הַבַּיִת וַיִּמְלֵא הַבַּיִת אֶת

הֶעֱנָן וְהֶחֱצָר מְלֵאָה אֶת נִגְה כְּבוֹד ה'

האיש לבוש בדים עם גחלי אש ומלאו חופניו מזכירים את הכהן גדול ביום הכיפורים. הכהן הגדול נכנס לקודש הקדשים עם גחלי האש אלא שגחלי הכהן נועדים לגילוי כבוד ה' מתחת לכרובים וכאן האיש לבוש הבדים מוציא גחלים מהדום רגליו של הקב"ה וזורק אותם החוצה ובכך מרמז על סילוקו של כבוד ה'.

נראה כעת מספר מקורות המתקשרים ישירות לפן השני עליו עמדנו, לפיו ענן הקטורת הוא הוא הענן דרכו ה' מתגלה:

א. מקור אחד הוא ברייתא המצוטטת על ידי אביי בבבלי יומא דף נג. המתארת את המתרחש עם הענן בקודש. בגרסת הדפוס שלפנינו מופיע הנוסח הבא:

נתן בה עיקר מעלה עשן, היה מתמר ועולה כמקל עד שמגיע לשמי קורה. כיון שהגיע לשמי קורה - ממשמש ויורד בכותלים עד שנתמלא הבית עשן, שנאמר (ישעיהו ו) והבית ימלא עשן

אולם ברוב כת"י<sup>125</sup> מצוטט הפסוק מיחזקאל "וימלא הבית את הענן והחצר מלאה את כבוד ה"<sup>126</sup>. בין כך ובין כך הברייתא מניחה שענן הקטורת הוא הענן המתואר בפסוקים המוזכרים בישיעהו או ביחזקאל שהוא ענן ה' עצמו.<sup>127</sup>

ב. כמה מקורות נוספים מתייחסים לצורתו המיוחדת של הענן הנוצר על ידי הקטורת. כך, לדוגמא, מופיע בתוספתא מסכת יומא (כפורים) (ליברמן) פרק ב:

של בית אבטינס היו פקיעין בפיטום הקטרת במעלה עשן ולא רצו ללמד שלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים שהיו מפטמין כיוצא בהן אלא שאין פקיעין במעלה עשן של בית אבטינס היתה מתמרת ועולה עד הקורות ואחר כך פוסא ויורדת למטה של אלכסנדריין היתה פוסה ויורדת מיד וכשידעו חכמים בדבר אמרו לא ברא המקום את העולם אלא לכבודו שנ' כל פעל ה' למענהו שלחו חכמים עליהם ולא באו עד שכפלו להם שכרן שנים עשר מנה היו נוטלין בכל יום חזרו להיות נוטלין עשרים וד' דר"מ ר' יהודה או' עשרי' וד' היו נוטלין בכל יום חזרו להיות נוטלין ארבעים ושמונה מנה

הברייתא מניחה שיש צורה מיוחדת לענן עליה יש להקפיד והיא כבודו של ה'. נראה שזה מתקשר לרעיון גילוי ה' דרך הענן.

<sup>125</sup> עיין גם בהערותיו של הדק"ס במקום.

<sup>126</sup> נראה שהחלפת הפסוקים נבעה מכך שבהרבה מכת"י מצוטט אומנם הפסוק מיחזקאל אך במקום המילה 'ענן' מופיעה המילה 'עשן' המזכירה את הפסוק בישיעהו.  
<sup>127</sup> עמדו על קנוהל ונאה, מילואים, עמ' 35.

ג. הוצאת הכף והמחתה. בפרקה הראשון של העבודה עמדתי על הפסוקים המתארים את פשיטת בגדי הבד לאחר העבודה (כג – כד) בהם נאמר שאהרן נכנס אל אוהל מועד ופושט את בגדי הבד. חז"ל, שכנראה התקשו בהנחה שמטרת כניסתו היא לפשוט את בגדי הבד (וראו לעיל עמ' 35), הסבירו את מטרת כניסתו בצורה אחרת. כך מופיע בספרא, אחרי מות, פרשה ד, פרק ו:

ובא אהרן אל אוהל מועד - כל הפרשה כולה אמורה על הסדר חוץ מן הפסוק הזה, ובא

אהרן אל אוהל מועד, ולמה בא כדי להוציא את הכף ואת המחתה

דרשה זו מניחה כמה הנחות: ההנחה הבסיסית היא שהכהן אינו נכנס רק כדי להניח שם את בגדיו ההנחה השנייה היא שאוהל מועד כאן הכוונה לא להיכל אלא לקודש הקודשים<sup>128</sup>. ההנחה השלישית היא שהפסוק לא נאמר על הסדר והוצאת הכף והמחתה נעשית לאחר עשיית אילו ואילו העם. בספרא שם אין הסבר מפורש מניין לנו שהפסוק לא נאמר על הסדר<sup>129</sup> ומסתבר לקשור עניין זה להבנת משמעות הקטורת. מתוך הנחה שענן הקטורת הוא ענן גילוי השכינה מבינים חז"ל שכל העבודה כולה שמטרתה לטהר ולכפר על המקדש, צריכה להיעשות כאשר ישנו גילוי שכינה בקודש הקודשים<sup>130</sup>.

אם כן, המקורות התנאים מניחים כדבר ברור שהקטרת הקטורת היא בעלת משמעות מיוחדת הקשורה גם לעצם הזכות להקטיר לפני ה' וגם לגילוי השכינה הבא בעקבות ההקטרה. אכן, מצאנו מספר מקורות המניחים את רעיון ההתוועדות של אהרן בקודש הקודשים בעת הקטרת הקטורת

<sup>128</sup> עיין מה שכתב בעניין זה המשך חכמה, ויקרא טז (ז).

<sup>129</sup> בבלי יומא דף לב, א ישנה התייחסות לשאלה זו:

"וכל הפרשה כולה נאמרה על הסדר, חוץ מפסוק זה. - מאי טעמא? - אמר רב חסדא: גמירי, חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, ואי כסדרן - לא משכחת להו אלא שלש טבילות וששה קידושין". מדברי רב חסדא משמע בפשטות שישנה הלכה למשה מסיני שצריך להגיע לסך מסוים של טבילות ובשביל כך יש צורך לאחר את הוצאת הכף והמחתה. אולם התוספות ישנים שם דחו הבנה זו ולדעתם הכוונה שיש 'גמירי' לכך שיש שינוי עבודות ומימלא יש בין כל אחת ואחת טבילה. הגמרא שם בדף עא, א מצטטת שוב את דברי רב חסדא ושם מביאים הסבר נוסף לשינוי סדר הפסוקים:

"רבא אמר: אמר קרא ופשט את בגדי הבד שאין ת"ל אשר לבש כלום אדם פושט אלא מה שלובש אלא מה תלמוד לומר אשר לבש שלבש כבר".

רבא טוען שממה שנאמר 'אשר לבש' עולה שזו הפעם השנייה שהוא לובש בגדי לבן וא"כ יש לומר שאילו ואל העם נעשה לפני כן. לפי שיטתו וודאי שישנה משמעות עצמית למיקום ההוצאה ואין כאן רק אמצעי להשגת סך טבילות מסוים.

דיון זה קשור גם לשאלת זמנם של קרבנות המוסיפים ביום זה ואכמ"ל. עיינו, בעניין זה, אצל תבורי, מועדי, עמ' 262-263. <sup>130</sup> קנוהל ונאה, מילואים, עמ' 33. רעיון עקרוני זה (ללא הסבר מדויק לעניין) הועלה כבר ע"י התוס' יו"ט בפירושו למשנה יומא פרק ז, ב: "ואיחור הוצאת כף ומחתה נ"ל דסבר דמצוה שישארו כלי הקטרת בדביר כל כמה שיוכל לאחור ולהשהותו שם".

מעין זה כתב גם בעל התורה תמימה (ויקרא טז אות קז):

"והסברא נותנת שבא להוציא הכף והמחתה שמתחלה לא היה יכול להוציאם שעדיין לא הקטירו כל הקטורת והוא לא היה שוהה שם, כמ"ש בגמרא שהיה מתפלל שם תפלה קצרה ובהכרח יכנס שם אחר שנגמרו הקטורת על האש".

הצעת ההסבר הזו היא שלא כדברי הופמן, ויקרא, עמ' שטו שהסביר את שיטת חז"ל כך שהכף והמחתה הם רק סוג של 'תירוץ' על מנת להיכנס כדי לחזות את השכינה, מה שהיה אסור עד עכשיו לפי סיום שלב הכפרה. אוימנם גם הוא רואה במעשה זה של הוצאת כף ומחתה ביטוי להתוועדות עם ה' אך הדגש שלו שונה ממה שהצענו. הצעה זו אף דוחה את טענת וולפיש, עוד, עמ' 101 הערה 35 המציע שחידושם של חז"ל בדבר הוצאת הכף והמחתה מוחק למעשה את פן ההתוועדות, עיין בהצעותיו להסבר העניין.

ללא קשר ישיר לשאלה האם מדובר על הקטרת קטורת לפני ה' או גם על ענן הקטורת היוצר את גילוי השכינה:

א. בתוספתא סוטה תוספתא מסכת סוטה (ליברמן) פרק יג מופיע:

יוחנן כהן גדול שמע דבר מבית קדש הקדשים נצחון (מרא) טליא דאזלון לאגחא קרבא באנטכיא וכתבו אותה שעה ואותו היום וכיונו ואותה שעה היתה שנצחו שמעון הצדיק שמע דבר מבית קדש הקדשים בטילת עבידתא די אמר סנאה לאיתאה להיכלא ונהרג גסקלגס ובטלו גזרותיו ובלשון ארמי שמע שנה שמת בה שמעון הצדיק אמ' להם בשנה זו אני מת אמרו לו מניין אתה יודע אמ' להם כל ימות הכפורים היה זקן אחד לובש לבנים ומתכסה לבנים נכנס עמי ויוצא עמי שנה זו נכנס עמי ולא יצא לאחר הרגל [חלה] שבעת ימים ומת [משמת] שמעון הצדיק נמנעו אחיו מלברך בשם

בשני הסיפורים הראשונים לא נאמר במפורש ששמיעת הקול אירעה כאשר הכהן היה בתוך קודש הקודשים לצורך הקטרת הקטורת, אולם מההקשר של הסיפור השלישי העוסק במפורש בכניסה לקודש הקודשים ביום הכיפורים אפשר ללמוד שעל כך מדובר גם בשני הסיפורים הראשונים. אכן ליברמן<sup>131</sup> העיר באשר לסיפור על יוחנן כהן גדול שסיפור מקביל מופיע אצל יוספוס<sup>132</sup> באשר ליוחנן הורקנוס כהן גדול ושם מפורש שבעת הקטרת הקטורת הוא שמע קול המבשר על ניצחון בניו. אם כן הרי יש כאן קישור מפורש בין הקטרה ובין התגלות. הסיפור השלישי המופיע כאן על שמעון הצדיק מעיד על חוויה מיסטית בעת הכניסה המלווה במפגש עם אדם אלמוני כל עת שהוא נכנס.<sup>133</sup>

ב. ברייתא נוספת, ידועה, העוסקת בהתוועדות ובחוויה המיסטית של הכהן בכניסתו של הקודש מופיעה בבבלי ברכות דף ז עמוד א:

תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה' ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי: ישמעאל בני, ברכני! - אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפני משורת הדין, ונענע לי בראשו.

<sup>131</sup> ליברמן, תוספתא חלק ח, עמ' 738.

<sup>132</sup> קדמוניות יד (מהדורת שליט) עמ' 99.

<sup>133</sup> בירושלמי מסכת יומא פרק ה הלכה ב קובע רבי אבהו שהאדם שהיה נכנס עמו לא היה אחר מאשר הקב"ה! כך מופיע גם בויקרא רבה, אחרי מות פרשה כא (מהדורת מרגליות) עמ' תצ"ג. ראו גם להלן.

כפי שמפורש כאן מפגש זה שבין הכהן ובין ה' הכולל ראייה ודו שיח מתרחש בעת הקטרת הקטורת דווקא.<sup>134</sup> ברייתא זו מעלה לדיון את סוגית תפילתו של הכהן הגדול בעת הקטרת הקטורת כאשר הברייתא מתארת, כאמור, תפילה או יותר נכון סוג של בקשת רחמים על ה' הנעשית בקודש הקודשים. גם התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל, במדבר פרק ל"ה, כה, מזכיר תפילה של הכהן הגדול ביום הכיפורים:

וּשְׁזָבוֹן כְּנִשְׁתָּא יְת קְטוּלָא מִן יָד תְּבַע אֲדָמָא וְיִתּוּבוֹן יְתִיה כְּנִשְׁתָּא לְקָרוּנָא דְקִלְטִיה דְאֶפְרָיִם  
לְתַמְן וְיִתִּיב בָּהּ עַד זְמַן דִּימֹת כְּהֵנָּא רַבָּא דְרַבֵּי יְתִיה סִגְיָא בְּמִשַׁח רְבוּתָא וּמְטוּל דְלָא צְלִי  
בְיֹמָא דְכַפּוּרֵי בְּקוּדֶשׁ קוּדְשִׁיא עַל תְּלַת עֲבִירֵן קֶשֶׁן דְלָא יִתְקִלוּן עִמָּא בֵּית יִשְׂרָאֵל  
בְּפוּלְחָנָא נוֹכְרָאָה וּבְגִילוּי עֲרִיּוּתָא וּבְשִׁדְיוֹת אָדָם זְכִינָא וְהָהּ בִּידֵיהּ לְבַטְלוּתָהוֹן בְּצִלוּתֵיהּ  
וְלָא צְלִי מְטוּל כֵּן אֲתִקְנַס לְמַמַּת בְּשִׁתָּא הֵוָּא.<sup>135</sup>

הוא מניח שהכהן אמור להתפלל בקודש הקודשים על שלושת העברות החמורות שלא יכשלו בהם ישראל.

ברייתא נוספת המניחה לכאורה עניין זה מופיעה בגמרא בברכות דף ל. :

תנו רבנן: סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות - יכוין לבו כנגד אביו שבשמים, שנאמר +מלכים א' ח'+ והתפללו אל ה'; היה עומד בחוץ לארץ - יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר: +מלכים א' ח'+ והתפללו אליך דרך ארצם; היה עומד בארץ ישראל - יכוין את לבו כנגד ירושלים, שנאמר: +מלכים א' ח'+ והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת; היה עומד בירושלים - יכוין את לבו כנגד בית המקדש, שנאמר: +דברי הימים ב' ו'+ והתפללו אל הבית הזה; היה עומד בבית המקדש - יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, שנאמר: +מלכים א' ח'+ והתפללו אל המקום הזה; היה עומד בבית קדשי הקדשים - יכוין את לבו כנגד בית הכפורת; היה עומד אחורי בית הכפורת - יראה עצמו כאילו לפני הכפורת; נמצא: עומד במזרח - מחזיר פניו למערב, במערב - מחזיר פניו למזרח, בדרום - מחזיר פניו לצפון, בצפון - מחזיר פניו לדרום; נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד.

הברייתא שהיא לפנינו מדברת 'כמסיחה על פי תומה' על תפילה בבית קודש הקודשים. אומנם יש לציין שראשונים רבים לא גרסו ברייתא זו וכך אצל הר"ף, ראב"ה ח"א סימן פ"ז ועוד אם כי

<sup>134</sup> יש אומנם חוקרים הסוברים שברייתא זו היא מימי הגאונים בלבד, כך סבר צונץ, הדרשות, עמ' 329 הערה 45. אורבך, המסורות, עמ' 506-505 טוען שזוהי ברייתא בבליית מימי האמוראים. אולם רבים אחרים סבורים שמקורה הוא מימי התנאים וימי הבית (אף שנחלקו בשאלת זיהויה והקשרה המדויק). ראו: בער, עבודת, עמ' 134 - 138; אידל, קבלה, עמ' 180; בנוביץ, תלמוד, עמ' 270 ובהפניות שם.

<sup>135</sup> תרגום (ע"פ כתר יונתן): ויצילו העדה את ההורג מן יד התובע הדם [הגואל] וישיבו אותו לערים שקלטתו שנס לשם וישב בה עד זמן שימות הכהן הגדול שמשח אותו הגדול בשמן המשחה ובשביל שלא התפלל ביום של כיפורים בקודש הקודשים על שלש עבירות קשות שלא יכשלו עם בית ישראל בעבודה זרה ובגילוי עריות ובשפיכות דם זכאי [נקי] והיה בידי לבטלם בתפילתו ולא התפלל בשביל כן נענש למות בשנה ההיא.

חלקם גם גרס כגון הרא"ש (פרק ד). בכת"י מינכן מופיע כפי שלפנינו אך בכת"י אחרים זה חסר וכפי שגם מעיר בדק"ס.<sup>136</sup>

על כל פנים, בניגוד למקורות אלו המעידים על תפילה של הכהן הגדול בקודש הקודשים, עומדת המשנה (יומא פ"ה) אשר קובעת במפורש שאין הוא מתפלל בקודש הקודשים:

צבר את הקטורת על גבי גחלים ונתמלא כל הבית כולו עשן יצא ובא לו בדרך בית כניסתו

ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון ולא היה מאריך בתפלתו שלא להבעית את ישראל.

על פי הנאמר כאן הוא מתפלל תפילה קצרה אך רק לאחר שיצא אל ההיכל!

לא נאריך כאן בניסיון לפתור את הסתירה שבין המקורות<sup>137</sup> אולם יש לציין שבכל מקרה העובדה שגם לפי המשנה הוא מתפלל בסמוך להקטרת הקטורת מלמדת על מודעות גמורה לכך שבהקטרה יש מימד של 'עת רצון' והתגלות המזמין תפילה.<sup>138</sup> העובדה שתפילה זו לא נאמרה, לפי המשנה, בקודש הקודשים יכולה להיות מוסברת או משום חשש של התמהמהות יתרה במקום מסוכן זה<sup>139</sup> או מצד הרצון של חז"ל לעמעם את המימד המיסטי שבכניסתו<sup>140</sup> אך אין זה סותר את הטענה שמימד של התוועדות הייתה שם בזמן הקטרת הקטורת.<sup>141</sup>

ג. התייחסות נוספת למשמעות המיוחדת של הקטורת אנו מוצאים בדרשת חז"ל על הפסוק "וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֵהָל מוֹעֵד בָּבֹאוֹ לְכַפֵּר בְּקֹדֶשׁ עַד צֹאתוֹ". בספרא, אחרי מות פרשה ג, מופיעה דרשה מפתיעה בעניין זה:

וכל אדם לא יהיה - אין לי אלא בשעה שנכנס לכפר בקטורת, מנין כשנכנס לכפר בדמים

תלמוד לומר בבואו לכפר אין לי אלא בביאה מנין אף ביציאה תלמוד לומר בצאתו עד

צאתו

<sup>136</sup> כמה חוקרים מניחים כדבר פשוט שגרסא זו בטעות יסודה. ראו: גינצבורג, פירושים, עמ' 379 – 380; ליברמן, תוספתא חלק א, עמ' 45, הערה 52.

<sup>137</sup> יש שהציעו לקיים את שני המקורות וטענו שאכן היו שתי תפילות של הכהן הגדול במקדש. ראו: אריאל, מחזור, עמ' 282. עיין גם תבורי, תפילת, עמ' 58. אולם נראה יותר מלשון המשנה שהיא באה ללמד שאין תפילה כלל בקודש הקודשים. ניתן כמובן לטעון שהמקורות המלמדים על תפילתו של הכהן הם מיסודה של הספרות המיסטית החז"לית. עיין, בנובין, תלמוד, עמ' 271.

על שאלת היחס שבין מקורותיו של התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל למקורות חז"ל נכתב רבות. ראו, למשל, שנאן, תרגום, עמ' 168-185.

<sup>138</sup> ראה לעיל ליד הערה 65, מאמרו של ווינפלד בנושא. כמובן שהבנה זו תלויה גם בשאלת נושא התפילה שלו. תבורי, תפילת, עמ' 56, מציע שזו הייתה תפילת הודאה על שיצא בשלום מהקודש וציין גם שמטרת הקטורת ביום הכיפורים היא הזוהית בלבד (הנחה שאנו, כאמור, לא מקבלים). אולם, כפי שהוא בעצמו ציין, כבר המקורות התנאים מניחים שמדובר על תפילות בקשה (תוספתא יומא פרק ג,ה) וכך מופיע באריכות במקורות אמוראים שונים. עיין שם בהפניות. הינמן, התפילה, עמ' 91 ראה בניסוח של תפילת הכהן הגדול כפי שמופיע בירושלמי יומא ה,ג מסורת מימי הבית. כך סובר גם ביכלר, הכהנים, עמ' 51.

<sup>139</sup> תבורי, מועדי, עמ' 269.

<sup>140</sup> ספרא, משנת, עמ' 168 - 169.

<sup>141</sup> הצעה אחרת העלה קנוהל, התפילה, עמ' 745. הוא קושר את אי תפילתו של הכהן בבית שני בקודש הקודשים ברעיון 'מקדש הדממה', מקדש ללא תפילות, כפי שמשתקף 'בתורת כהונה' במקרא. בפירוש תפירת ישראל על המשנה הציע שלא ראוי להתפלל על דברים גשמיים במקום רוחני שכזה.



בעוד שעל פי הפשט המושג 'לכפר בקודש' מתייחס להזאות בתוך הקודש, הדרשה כאן מבינה שהדרישה של התורה לפרישת אחרים מאוהל מועד היא בעת הקטרת הקטורת ורק מריבוי לומדים שגם בעת כפרת הדמים יש לפרוש. בנוסף הדרשה מסיימת בצורך לפרוש בביאה וביציאה. כאן כבר משמע שלא הזאות הדם ולא עבודת הקטורת בלבד דורשים פרישה אלא עצם השהות של הכהן בקודש הקודשים.

בחלקה הראשון של העבודה (עמ' 29 - 31) ראינו אפשרויות שונות להסבר צו זה על פי הפשט ונטינו לאפשרות שיש כאן עניין של נקיטת אמצעי זהירות בעת עבודה חשובה ודאגה לכך ששוב דבר לא יסיח את דעתו של הכהן בעת העבודה. אולם נראה שמדרשה זו עולה כיוון אחר המדגיש את ההתרחשות המיוחדת בעת הקטרת הקטורת, ההתוועדות עם ה', המצריכה פרישה על מנת לאפשר התייחדות בין אהרן ובין ה' כפי שאכן הסבירו כמה פרשנים (עיינו לעיל עמ' 24).<sup>142</sup> יש אומנם לשים לב לביטוי 'לכפר בקטורת'<sup>143</sup>. מה הכוונה כאן לכפר<sup>144</sup>? בבבלי יומא דף מג: מצטטת הסוגיא דרשה זו ושם הגרסא היא 'במעשה הקטרה'<sup>145</sup>. איך יש להבין את הנוסחה בספרא 'לכפר בקודש'? אפשרות אחת היא שאין הכוונה לכפרה של ממש אלא יש כאן מעין שגרת הלשון לאור העובדה שתכלית מרכזית של העבודה ביום זה היא כפרת המקדש וישראל. אפשרות שנייה היא שיש כאן הנחה שיש לקטורת תפקיד מכפר של ממש. דרשה בעניין זה מצוטטת בבלי בכמה מקומות. כך בזבחים פח:

ותני דבי רבי ישמעאל: על מה קטורת מכפרת? על לשון הרע, יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי.

אולם על פניו זהו מטרם משנית הנלמדת מהעובדה שללא קשר לכפרה הקטורת נעשית בחשאי ובגלל התכונה שלה כנעשית בחשאי היא גם חשובה כמכפרת על לשון הרע<sup>146</sup>. קשה לומר שזוהי כוונת הספרא. אפשרות אחרת היא שהכפרה שבקטורת קשורה למעין מימד של פיוס וריצוי הנובע מריחה הטוב המוקרב לפני ה'. נדמה שזוהי בדיוק הכוונה של הדרשה במכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דויסע פרשה ו:

וזה אחד משלשה דברים שישראל מתרעמין עליהם והיו אומרים מיני פורענות הן ואלו הן הקטורת והארון והמטה. אמרו הקטורת הזו של פורענות היא. היא הרגה נדב ואביהוא

<sup>142</sup> כך אצל קנוהל ונאה, מילואים, עמ' 33.

<sup>143</sup> כך מופיע גם בכת"י ניו יורק.

<sup>144</sup> קנוהל ונאה, מילואים, עמ' 30 הערה 44 שאלו על מושג זה ונשאר בשאלה.

<sup>145</sup> כך בכת"י מינכן ושאר כת"י. בדפוס הגרסא היא 'מעשה הקטורת'. הגר"א הגיה את נוסח הספרא לאור הגמרא.

<sup>146</sup> וכבר העיר על כך המהרש"א שם.

שנ' ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא (ויקרא י א) לכך ידעו כל ישראל שהיא של כפרה שנ' ויתן את הקטרת וכפר על העם (במדבר יז יב)

הדרשה מתייחסת לעצירת המגפה על ידי השימוש בקטורת כאשר אין הכוונה לכפרת המקדש וכד' אלא לסילוק הקטרוג מעל העם. אפשר אם כן שזוהי כוונת הדרשה שלפנינו בספרא 'לכפר בקודש' ביחס לקטורת, לכפר מלשון פיוס, ריצוי והחזרת המצב לקדמותו.

הדרשה, כאמור, מסתיימת בדרישה שגם בעת הכניסה והיציאה לא יהיה אף אחד נוכח באוהל מועד. כאן כבר מדובר על פרק זמן בו לא מתרחשת עבודה ויוצא שעצם השהות של הכהן בקודש הקודשים מצריך פרישה. צורך זה יכול להתקשר לתפיסה של התוועדות ומפגש הדורש התייחדות. גישה זו אכן עולה מדברי התוספתא מסכת סוטה (ליברמן) פרק יג:

שנה שמת בה שמעון הצדיק אמ' להם בשנה זו אני מת אמרו לו מניין אתה יודע אמ' להם כל ימות הכפורים היה זקן אחד לובש לבנים ומתכסה לבנים נכנס עמי ויוצא עמי שנה זו נכנס עמי ולא יצא לאחר הרגל [חלה] שבעת ימים ומת [משמת] שמעון הצדיק נמנעו אחיו מלברך בשם

שמעון הצדיק מדגיש כאן את הכניסה והיציאה בהתאם ללשון הפסוק 'בבואו ועד צאתו' והוא מדבר על דמות כל שהיא שוודאי איננה אנושית המלווה אותו בכניסה. המימד המיסטי כאן בולט. דברים מעין אלו כבר נאמרו כבר על ידי פילון:<sup>147</sup>

אם בשעה זו אינו אדם הרי ברור שהוא אינו אל אלא עובד עבודה לפני אלוהים. כלומר בתור בן תמותה הוא שייך לעולם ההתהוות אך לפי האל מות שבו הוא קרוב לבלתי נולד. הוא זכה למקום שבאמצע עד שהוא יוצא וחוזר שוב אלא התנאים השייכים לגוף ולבשר תבורי<sup>148</sup> מציע לפרש את דברי בן סירא "מה נהדר בהשגיתו מאהל, ובצאתו מבית הפרכת. ככוב אור מבין עבים..." (בן סירא נ, ו-ז, עמ' שמא) כמשוויים בין קרינת פני משה בראותו את השכינה (שמ' לד, כט-ל) ובין קרינת אור פני הכהן היוצא מקודש הקודשים.

<sup>147</sup> על החלומות, ב, עמ' 231. התרגום של בער, הקרבנות, עמ' 113. הובא גם אצל תבורי, מועדי, עמ' 265.  
<sup>148</sup> תבורי, מועדי, עמ' 266.

## ב. ספרות אמוראית.

בספרות האמוראית מצאנו הרחבה וביסוס לרעיון ההתוועדות וגילוי השכינה בעת הכניסה לקודש הקודשים. ראשית, ביחס לפסוקי הפתיחה שכפי שטענתי הספרא ביטל את אפשרות הכניסה לפי רצונו החופשי של אהרן, ממדרש ויקרא רבה (מרגליות) פרשת אחרי מות פרשה כא עולה נימה אחרת:

ואל יבוא בכל עת, אמ' ר' יהודה בר' סימ' צער גדול היה לו למשה בדבר הזה. אמ' אוי לי שמא נדחף אהרן ממחיצתו, בכל עת, יש עת לשעה, יש עת ליום, יש עת לשנה, יש עת לשנים עשרה שנה, יש עת לשבעים שנה, יש עת לעולם. יש עת לשעה, ואל יבא בכל עת... אמ' לו הקדוש ברוך הוא למשה לא כשם שאת סבור, לא עת לשעה ולא עת ליום ולא עת לשנה ולא עת לשנים עשרה שנה ולא עת לשבעים שנה ולא עת לעולם, אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס, ובלבד שיהא נכנס כסדר הזה.

הפן האישי המלווה את הכניסה עולה כאן בצורה מפורשת. משה חושש שמא אהרן 'נדחף ממחיצתו' איבד את דרגתו האישית וה' מסביר לו שלא כן הדבר ובאמת אהרן יכול לבוא תמיד אל הקודש, בתנאי שיעשה כסדר הזה. הנושא בו מתמקדת הדרשה הוא פן ההתוועדות האישית. כך גם ביחס למימד התוועדות שמצאנו כבר בספרות התנאית סביב הפסוק "וכל אדם לא יהיה באהל" מימד זה מודגש אף יותר בספרות האמוראים. בירושלמי מסכת יומא פרק ה [דף מב טור א] מופיע סיפור זה ולאחריו הדיון הבא:

בעון קומי רבי אבהו והכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקודש עד צאתו אפילו אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם לא יהיו באהל מועד אמר לון מה אמר לי דהוה בר נש אני אומר הקדוש ברוך הוא היה

רבי אבהו דורש את משמעות הפסוק 'וכל אדם' כך שאפילו מלאכים אינם יכולים להימצא בזמן זה ונראה שמשמעות הצו על פי רעיון זה היא וודאי לאפשר התייחדות בין הכהן לה'. סיום הדיון כאן בו הוא מסביר שמי שנכנס עם שמעון הצדיק לא היה אחר מאשר ה' בכבודו ובעצמו מעצים עוד יותר מימד זה. בויקרא רבה פרשה כג (מרגליות) עמ' תצג' מופיעים דברי רבי אבהו הללו ולאחריהם קביעה נוספת:

אמ' ר' אבהו וכהן גדול לא אדם היה, אלא כהווא דאמ' ר' פינחס בשעה שהיתה רוח הקודש שורה עליו היו פניו בוערות כלפידים. עליו הוא אומר כי שפתי כהן ישמרו דעת (מלאכי ב, ז).

כמו כן, עצם הקישור בין הקטורת ובין התגלות השכינה מעוצם מאוד בספרות האמוראית שם מצאנו הרחבה והעמקה בתפיסת ההתגלות הקשורה להקטרת הקטורת. כך מופיע במדרש תנחומא (ורשא) פרשת תצוה סימן טו:

ועשית מזבח מקטר קטרת, זש"ה שמן וקטרת ישמח לב (משלי כז) הכתוב הזה מדבר בהקב"ה ובישראל כיצד בשעה שהיה כ"ג נוטל את הקטורת באותה מחתה ביום הכפורים ונכנס לפני ולפנים בבית קדש הקדשים שכן כתיב (ויקרא טז) ולקח מלא המחתה גחלי אש מה כתיב שם ונתן את הקטרת על האש לפני ה' וכסה ענן הקטרת מהו וכסה לשון מחילה הוא כענין שנאמר (תהלים פה) כסית כל חטאתם סלה, וכשהיה ענן הקטרת מתמר ועולה ופונה למעלה ונעשה כאשכול היה יודע שנתכפרו עונות ישראל שנאמר (שה"ש =שיר השירים = א) אשכול הכופר דודי לי... אמר הקדוש ברוך הוא מכל הקרבנות שאתם מקריבין אין חביב עלי כקטרת, תדע שכל הקרבנות כולן לצרכיהן של ישראל כיצד החטאת היתה באה על החטא והאשם כן העולה באה על הרהור הלב השלמים אינן באין אלא לכפרה שהן באין על מצות עשה אבל הקטרת אינה באה לא על החטא ולא על עון ולא על האשם אלא על השמחה הוי שמן וקטרת ישמח לב

יש כאן ביטוי לענן הקטורת כמסמל מעין 'תשובה' ותגובה של ה' באשר לכפרה. בהמשך יש ביטוי לכך שהקטורת באה על השמחה ויש בהקרבתה מימד עצמאי החורג הרבה מעבר מהצורך לכסות. בהמשך שם יש קישור במפורש בין ירידת השכינה ובין הקטרת הקטורת:

...להודיעך כמה קטרת חביבה, א"ר יצחק בן אליעזר תדע לך שנעשה המשכן וכל כליו ושחט את הקרבנות והקריבו וערך על המזבח וסדר את השלחן ואת המנורה ואת הכל ולא ירדה שכינה עד שהקריבו את הקטורת מנין דכתיב (שיר /השירים / ד) עורי צפון ובואי תימן הפיחי גני יזלו בשמיו אמר הקדוש ברוך הוא בעולם הזה על ידי קטורת הייתם מתכפרים ואף לעתיד לבא כן עולות מחים אעלה לך עם קטורת אילים אעשה בקר עם עתודים סלה.

הקטרת הקטורת כאן נתפסת כמכשיר לירידת השכינה והתגלותה.<sup>149</sup>

<sup>149</sup> למקורות נוספים, עיינו עמר, ספר הקטרת, עמ' 165-170.

## מסקנות

כפי שראינו רעיון ההתוועדות של הכהן עם ה' בקודש קודשים בא לידי ביטוי במקורות רבים מאוד בספרות חז"ל התנאית והאמוראית סביב מעשה הקטרת הקטורת. לטענתי בעוד שמהמקרא עולה שמשמעות הקטרת הקטורת החורגת מעבר לצורך בכיסוי היא עצם ההקטרה לפני ה', הרי שמקורות חז"ל מעלים משמעות כפולה: משמעות אחת הזוהה למשמעות המקראית ומשמעות נוספת לפיה ענן הקטורת הנוצר מההקטרה מביא לידי גילוי שכינה ולמעשה הוא עצמו ענן ה' בו ה' מתגלה. כפי שראינו שני פנים אלו מניחים את רעיון ההתוועדות ואכן ראינו מקורות רבים המתארים את החוויה המיסטית של הכהן בעת כניסתו.

יש אומנם לציין שבפתיחת הדיון בספרות חז"ל ראינו שהדרשה בספרא מבטלת למעשה את רצונו של אהרן להיוועד עם ה' ומשאירה אפשרות זו למשה בלבד. אלא שאם כך מה בין זה ובין שלל המקורות הנ"ל המדברים באופן מובהק על התוועדות של אהרן ושל הכהן עם ה' בקודש הקודשים, כולל מקורות מתוך הספרא עצמו? אכן נראה שאין סתירה בין הדברים. קנוהל ונאה<sup>150</sup> מבארים, ללא התייחסות ישירה לשאלה זו, את משמעותה של גילוי השכינה בעת הקטרת הקטורת כחלק מהשוואה הכללית במקרא ובחז"ל בין ימי המילואים ובין עבודת הכהן ביום הכיפורים עליה עמדתי לעיל עמ' 10. לטענתם בדיוק כמו שהעבודה בימי המילואים הביאה, כחלק מחנוכת המשכן, לגילוי שכינה (ויק' ט) כך גם הכפרה על המשכן בויקרא ט"ז שמהווה חניכה מחודשת של המשכן צריכה להביא לידי גילוי שכינה הבאה על ידי הקטורת. טענה זו יכולה לפתור את השאלה הנ"ל. נראה שהתמונה העולה מהספרא היא שבאמת אהרן לא יכול להגשים את רצונו, בזמן המתאים לו, ולהיכנס על מנת להיוועד עם השכינה. אולם ביום הכיפורים כאשר הוא צריך להיכנס על מנת לכפר על המקדש ועל ישראל, הרי שבפועל הוא נועד עם השכינה כחלק מסדר העבודה החונכת את המשכן מחדש.

זה באשר לספרות התנאית. באשר לספרות האמוראית, ראינו ששם עולה תמונה חד משמעית יותר לפיה אהרן זוכה לממש את רצונו ולהיכנס לקודש על מנת להיוועד עם השכינה.

---

<sup>150</sup> מילואים, עמ' 35.

## פרק שלישי

### הצגת דרכי הוראה

בפרק זה נציג מערך עקרוני של שיעורים המבוססים על הפרק הראשון והשני מעבודה זו. כמובן שלא ניתן לעקוף את מכלול הבעיות ואו הפתרונות עליהם עמדנו בעבודה זו ובמערך השיעורים נעמוד על עיקרי הדברים.

מערך זה מיועד לתלמידי תיכון (בכיתות הגבוהות) כאשר מומלץ לעשות בו שימוש בסדרת שיעורים מיוחדת בחודש אלול ותחילת תשרי לקראת יום הכיפורים.

### שיעור ראשון

השיעור יעסוק בעיון פשטי בפסוקים בויקרא פרק ט"ז בדגש על שאלת מטרת כניסתו של אהרן אל הקודש. בשיעור זה המוקד יהיה בתיאור מהלך הכפרה המתואר בפרשה בפסוקים א – כב שבאופן כללי מובן מהם, למרות כמה קשיים הנמצאים בפסוקים, שלפנינו תיאור מהלך של כפרה עליו ועל בני ישראל. אהרן מביא את הפר שלו ולוקח מאת עדת ישראל שני שעירים ומכין אותם על מנת שיכפרו. ניתן לציין את מדרש חז"ל על "כפר בעדו ובעד ביתו" שהכוונה לוידוי. לאחר מכן הוא מביא את הקטורת, שבפשטות נועדה להגן עליו מלראות את פני הכפורת, ואחריה הוא נכנס אל הקודש לכפר שם על ידי הדם. מומלץ לעיין בפרשת קרבן החטאת (ויקרא ד – ה) ולהראות גם את העובדה שבאופן כללי הכפרה על החוטא היא על ידי הדם (ניתן להסביר את הרעיון לפיו החטא, גם אם הוא נעשה מחוץ למשכן, הרי שהוא פוגע במקום השראת השכינה ולכן יש צורך לחטאות, חטאת מלשון חיטוי) וגם את העובדה שישנה שם הדרגתיות מצד חומרת הפגיעה במשכן כאשר בפרשה שלפנינו הדרגתיות זו מגיעה לשיא.

באשר לשעיר המשתלח ניתן להסביר את הרעיון בשתי צורות: צורה אחת - לאחר הכפרה על הקודש, שנפגע מחטאי עם ישראל, יש צורך גם לכפר על האנשים עצמם שחטאו שזה נעשה על ידי השעיר המשתלח. צורה שנייה – לאחר הכפרה על המשכן החטאים שדבקו שם עוברים לשעיר, על ידי סמיכת ידיו של אהרן, ומורחקים במדבר.

במידה וישנו זמן ניתן לעמוד על גישת הגר"א (בעקבות המדרש) לפיה כניסה בסדר זה אפשרית בכל זמן, במידה ויש צורך או רצון, וביום הכיפורים זוהי חובה.

## שיעור שני

השיעור יעסוק במטרה הנוספת לכניסתו של אהרן כפי שעולה 'ומבצבצת' מהמקראות. ראשית, המורה יעמוד על פס' א המקשר בין פרשה זו ובין מיתת בני אהרן. בתחילה הוא יציע הסברים שונים שניתנו לעניין זה ולאחר מכן יעמוד על ההבנה שהעלנו בגוף העבודה לפיה קישור זה בא ללמד שהפרשה שלנו באה לתת מענה לרצונם של בני אהרן – להיכנס אל הקודש (ניתן כמובן להקדים ולהציע גם פרשנויות אחרות לקשר זה בין מיתת בני אהרון ובין הפרשה שלפנינו).

שנית, המורה יעמוד על מחלוקתם של הפרושים והצדוקים בעניין הקטרת הקטורת, יראה שאכן פשט הפסוקים הוא כפרושים ויצג את הבעיה שאם כן כיצד ניתן לומר שהקטורת נועדה רק להגן? כאן הוא יעמוד על משמעות הקטורת כפי שעולה ממקומות רבים בתנ"ך ויסביר שאכן גם הקטרת הקטורת כאן היא ביטוי למעשה לכך שיש מטרה בעצם הכניסה להקטיר קטורת. דברי חז"ל בספרי דברים על הפסוק 'שימו קטורה באפיך' מומלצים כאן מאוד. המורה יסכם ויאמר שבסופו של דבר ניתן להבין שאין נתק בין שתי המטרות כאשר ניתן להסביר שמטרת הכפרה בקודש נועדה לחדש ולרענן את נוכחות השכינה ומימלא המפגש עם השכינה בקודש הוא חלק ממטרת הכפרה.

## שיעור שלישי

שיעור זה יעסוק בקשיים פרשניים שונים העולים מהפרשה. בשלב ראשון השיעור יעסוק ביחס שבין פס' ו – י ובין פס' יא – טו. המורה יציג את הגישות השונות, או חלקם, כולל, כמובן, גישת חז"ל ופותרונם. בשלב שני השיעור יעסוק בהבנתם של פס' כג – כד, בקשיים שעולים לאור קריאת פסוקים אלו, כפי שצינתי בגוף העבודה, ובתשובות השונות שניתנו לבעיה זו.

## שיעור רביעי

שיעור זה יעסוק בהרחבה במקורות חז"ל, אותם ראינו בגוף העבודה, המתייחסים הן לעניין הקטרת הקטורת ומשמעותה (שכפי שראינו מעצימים את משמעותה ומפתחים את משמעותה העולה מפשטי המקראות) והן לעניין התגלות השכינה לכהן בקודש הקודשים. ניתן להביא הן מקורות המדגישים את פן גילוי השכינה באמצעות הקטורת, כפי שהבאנו בגוף העבודה, והן מקורות העוסקים בגילוי השכינה בקודש הקודשים, בצורה כזו או אחרת, שהוזכרו לרוב בחלקה השני של העבודה.

ניתן לסכם את השיעור, ואת מערך השיעורים כולם, ולהשליך את הלימוד גם לזמנינו כאשר אין עבודה במקדש. כמו שעבודת הכהן נושאת אופי כפול של גילוי שכינה וכפרה כך יום הכיפורים

היום נתפס כיום שמצד אחד הוא נועד לכפרת עוון אך מצד שני הוא יום נשגב בו נוכחותו של ה' ה' מורגשת בבחינת 'קרוב ה' לכל קרואיו'.

אם ישנו זמן ניתן להדגים רעיון זה בשני הנימוקים שמביאה הגמרא בראשית מסכת יומא (דף ג:):  
לדין המשנה הראשונה שם שיש להפריש כהן גדול מביתו שבעה ימים לפני יום הכיפורים: לפי הסבר אחד שם צורך הפרישה נלמד מימי המילואים שהם, בפשטות, ימי הכנה ותרגול לעבודה. נימוק זה מתקשר לפן עבודת הכפרה שביום הכיפורים. הנימוק השני שמביאה הגמרא מקשר בין פרישתו של משה שבעה ימים לפני שעלה להר סיני ובין הצורך של הכהן לפרוש שבעה ימים. שני הנימוקים מדגישים באופן ברור את המטרה הכפולה או ההתרחשות הכפולה שבכניסת הכהן הגדול לקודש הקודשים ביום הכיפורים.



## ביבליוגרפיה

- אורבך, המסורות = א.א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים' בתוך: מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 486 – 513.
- אידל, קבלה = מ' אידל, קבלה: הביטים חדשים, ירושלים – תל אביב, תשנ"ג.
- אלבק, ששה = ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים...
- אליצור, אמונה = י' אליצור, 'אמונה ומדע בפרשנות המקרא', בתוך: י' אליצור וע' פריש (עורכים) ישראל והמקרא, ירושלים תש"ס, עמ' 13 – 21.
- אריאל, מחזור = י' אריאל, מחזור ליום הכיפורים מחזור המקדש, ירושלים תשנ"ו.
- ביכלר, הכהנים = א' ביכלר, הכהנים ועבודתם, ירושלים תשכ"ו.
- בן נון, היום = י' בן נון, 'היום השמיני ויום הכיפורים', מגדים ח (תשמ"ט) עמ' 9 – 34.
- בנוביץ, תלמוד = מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד מאמתי קורין את שמע פרק ראשון ממסכת ברכות, ירושלים תשס"ו.
- בער, עבודת = י' בער, 'עבודת הקרבנות בימי הבית השני', ציון מ (תשל"ה) עמ' 134 – 138.
- ברויאר, איסור = י' ברויאר, 'איסור טומאה בתורה', מגדים ב' (תשמ"ו), עמ' 45 – 53.
- ברויאר, פרקי מועדות = מ' ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים 1993.
- ברנדס, קטורת = י' ברנדס, 'קטורת', בתוך: א' בזק (עורך) וביום צום כיפור ייחתמו, אלון שבות תשס"ה, 91 – 109.
- גינצבורג, פירושים = ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ניו-יורק, תש"א.
- גרוסמן, בגדי הבד = י' גרוסמן, 'בגדי הבד ביום הכיפורים', מגדים לט (תשס"ד) עמ' 55 – 69.
- גרינשטיין, מדרש = א' גרינשטיין, 'מדרש פנים מקראי על מעשה נדב ואביהוא', הקונגרס העולמי למדעי היהדות 11, א (תשנ"ד), עמ' 71 – 78.
- הופמן, ויקרא = ד.צ הופמן, ספר ויקרא מפורש בידי דוד צבי הופמן, ירושלים תשי"ג.
- היינמן, התפילה = י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים טיבה ודפוסייה, ירושלים תשכ"ו.
- הנשקה, כלום = ד' הנשקה, 'כלום בזאת יבוא אהרן אל הקודש', מגדים לט (תשס"ד), עמ' 107 – 117.
- הנשקה, לסדר = ד' הנשקה, 'לסדר העבודה ביום הכיפורים', מגדים לג (תשס"א), עמ' 13 – 41.
- הנשקה, משכן = ד' הנשקה, 'משכן העדות ובית הבחירה: לבירוורו של ניגוד', מגדים יא (תש"ן) עמ' 23 – 62.

הרן, מקרא = מ' הרן, מקרא ועולמו, ירושלים 2009.

וולפיש, עוד = א' וולפיש, 'עוד לסדר העבודה ביום הכיפורים', מגדים לט (תשס"ד) עמ' 89 – 105.

ווינפלד, תפלת = מ' ווינפלד, 'תפלת מנחה – משמעה והתפתחותה', בתוך: ז' פלק (עורך) גבורות הרמח, ירושלים תשמ"ז, עמ' 77 – 82.

טור סיני, עזאזל = נה טור סיני, 'עזאזל', ארץ ישראל א (תשי"א), עמ' 77 – 80.

לוי, כיפורים = ב.א לוי, 'כיפורים', ארץ ישראל ט (תשכ"ט), עמ' 88 – 95.

לוי, עולם = ב.א לוי, ערכים באינצקלופדיה עולם התנ"ך – ויקרא, ירושלים 1987.

ליברמן, תוספתא חלק א = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה חלק א,

ליברמן, תוספתא חלק ח = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה חלק ח,

ליונשטאם, יום הכפרים = ש.ל ליונשטאם, ערך 'יום הכפרים', אינצקלופדיה מקראית ג, ירושלים תשכ"ה, עמ' 595 – 600.

מילגרם, תפקיד = י' מילגרם, 'תפקיד קרבן החטאת', תרביץ מ' (תשל"א), עמ' 5 - .

מילגרם, הפרדוקס = י' מילגרם, 'הפרדוקס של הפרה האדומה (במדבר יט)', בית מקרא 27, ב-ג (תשמ"ב), עמ' 155 – 163.

J. Milgrom, *The Anchor Bible: Leviticus 1-16*, New York 1991 = ויקרא =

סולוביצ'יק, דברי השקפה = י.ד סולוביצ'יק, דברי השקפה, ירושלים תשנ"ה.

סמט, עיונים = א' סמט, עיונים בפרשות השבוע בראשית – שמות (סדרה ראשונה), ירושלים תשס"ב.

ספראי, משנת = ש' וז' ספראי, משנת ארץ ישראל עם פירוש ספראי מסכת יומא, ירושלים תש"ע.

עובדיה, קטרת = א' עובדיה, ערך 'קטרת', האינצקלופדיה העברית כט, ירושלים תשל"ז, עמ' 598-599.

עמר, ספר הקטורת = ז' עמר, ספר הקטורת, תל אביב תשס"ב.

עפשטיין, דרשות = י. מ עפשטיין, דרשות קול בן לוי, ירושלים 1992.

פארן, עולם = מ' פארן, ערכים באינצקלופדיה עולם התנ"ך – ויקרא, ירושלים 1987.

פינטוך, ביום = י' פינטוך, 'שני שערי יום הכיפורים', בתוך: אמנון בזק (עורך) וביום צום כיפור יחתמו, אלון שבות תשס"ה, עמ' 73 – 90.

צונץ, הדרשות = י.ט.ל צונץ, הדרשות בישראל, ירושלים תש"ז.

קנוהל, התפילה = י' קנוהל, 'בין קול ודממה – התפילה והפולחן המקדשי: במקרא, בקומראן ובספרות חז"ל', מחקרי תלמוד ג, (תשס"ה), עמ' 740 – 753.

קנוהל ונאה, מילואים = י' קנוהל וש' נאה, 'מילואים וכיפורים', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 1 – 28.

רד"ק, ספר השורשים = רבי דוד קמחי, ספר השורשים, ברלין 1847.

רנדסבורג, לשון = ג' רנדסבורג, 'לשון מבולבלת כתכסיס ספרותי בסיפור המקראי', עיוני מקרא ופרשנות ט' (תשסט), עמ' 27-43.

שאנן, תרגום = א' שאנן, תרגום ואגדה בו - האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ג.

שד"ל, פרוש = ש.ד. לוצטו, פרוש שד"ל על חמשה חומשי תורה, תל אביב, 1971.

תבורי, מועדי = י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ס.

תבורי, מסורת = י' תבורי, 'תפילת הכהן הגדול ביום הכיפורים', מסורת הפיוט ב' (תש"ס), עמ' 55 – 81.