

תורת הקורבנות
מחוות של בשר ורוח

יונתן גרוסמן

תורת הקורבנות מחוות של בשר ורוח



Jonathan Grossman
The Sacrificial Service
Gestures of Flesh and Spirit

יונתן גרוסמן
תורת הקורבנות: מחוות של בשר ורוח

עריכה והגהה: אברהם שמאע
עורך אחראי: ראובן ציגלר
עורכת משנה: אפרת גרוס
עיצוב ועימוד: תמי מגר
עיצוב העטיפה: אליהו משגב

© כל הזכויות שמורות ליונתן גרוסמן, 2021

ספרי מגיד, הוצאת קורן
ת"ד 4044 ירושלים 9104001
טל': 02-6330530 פקס: 02-6330534
www.maggidbooks.com

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 978-965-526-323-7 ISBN

נדפס בישראל תשפ"א 2021 Printed in Israel

ספר זה מוקדש לזכרם המבורך של יהודית ושלמה-לוי גרוסמן ז"ל

יהודית גרוסמן ז"ל (נפטרה בה' באלול תשע"ח) עבדה במשך שנים כספרנית בספרייה למדעי החברה באוניברסיטת בר אילן ובמהלכן נכנסה לשיעורים רבים ומגוונים במחלקות שונות באוניברסיטה. ביניהם, היא השתתפה דרך קבע גם בשיעורים של אחיינה - פרופ' יונתן גרוסמן - מהמחלקה לתנ"ך. סביב שיעורים ומפגשים אלו שוחחו יהודית ואחיינה מלב אל לב על ענייני תורה ודעת. אחרי אחד השיעורים, שבהם הוזכר עולם הקורבנות, הביעה יהודית ז"ל את תחושתה שעולם זה נעול בפני לומדים רבים, וקשה לדרת לעומקם של דברים ולעמוד על משמעותם. ספר זה הוא כמילוי בקשתה לנסות ולפתוח שער לעולם הסוער החבוי מתחת לפני השטח של תורת הקורבנות.

פרופ' שלמה-לוי גרוסמן ז"ל (נפטר בכ' באדר תשפ"א) היה איש חכמה, תורה ודעת, ממובילי המחקר בארץ בתחום הביוכימיה, ממציא הג'לטין הכשר, וחתום על חידושים מדעיים חשובים נוספים. במשך שנים כיהן בתפקידי מפתח בהובלת מערכת ההשכלה הגבוהה בישראל ותרם לקידומה ולפיתוחה. לצד עולמו המחקרי, שלמה-לוי ז"ל היה מחובר בכל נימי נפשו לעולם של לימוד תורה ולהליכה בדרכה. העריך ואהב את כתיבתו של אחיינו, מחבר ספר זה, ומצא בה שילוב של מחקר ושל רוח. החיבור שלפנינו, שמציע לקרוא את עולם הקורבנות כביטוי מרכזי בעבודת ה', הוא ביטוי עמוק לאמונה שליוותה תמיד את שלמה-לוי ז"ל, שאפשר להתהלך על הארץ בעוד הלב פונה אל השמיים.

וְחֶפְזָךְ פִּי יֵטוֹב הוֹלֵךְ לְדוֹדֵי לְמִישָׁרִים דוֹכֵב שִׁפְתַי יִשְׁנִים
חֻדְשִׁים גַּם יִשְׁנִים דוֹדֵי צְפַנְתִּי לָךְ (שיר השירים ז', י-יד).

תוכן העניינים

ט	פתח דבר
1	מבוא
11	פרק ראשון: משמעות הקרבת קורבנות
27	פרק שני: היכן מתחיל ספר ויקרא?
37	פרק שלישי: מונחים קורבניים ומשמעם
61	פרק רביעי: שתי רשימות הקורבנות
81	פרק חמישי: "אָדָם כִּי יִקְרִיב מִכֶּם" – על נקודת ההתחלה
89	פרק ששי: קורבן עולה (פרק א') – על האפשרות להתקרב
137	פרק שביעי: קורבן מנחה (פרק ב') – על מזון וצרכי החיים
217	פרק שמיני: קורבן זבח שלמים (פרק ג') – על ברית ידידות
243	פרק תשיעי: קורבן חטאת (פרק ד') – על טומאה וחיטוי
	פרק עשירי: קורבן עולה ויורד (ה', א-יג) –
295	על מחדל ועצלנות
	פרק אחד עשר: קורבן אשם (ה', יד-כו) –
335	על גזילת הקודש ואפשרות התשובה
369	פרק שנים עשר: פתיחה לרשימת הקורבנות השנייה
	פרק שלושה עשר: תורת העולה (ו', א-ו) –
383	על יציבות ועל תמורה

	פרק ארבעה עשר: תורת המנחה (ו', ז-טז) -
401	על פתיחת פה הכוהנים
	פרק חמישה עשר: תורת החטאת (ו', יז-כג) -
421	על גבולות הקדושה
	פרק ששה עשר: תורת האשם (ז', א-ו) -
437	על הקרבה מאוחרת
443	פרק שבעה עשר: חלוקת הקורבנות בין הכוהנים (ז', ז-י)
	פרק שמונה עשר: תורת זבח השלמים (ז', יא-לד) -
465	על הרחבת תחומי המזבח
541	פרק תשעה עשר: חתימות (ז', לה-לח)
547	פרק עשרים: ימי המילואים (פרק ח') - טקס מעבר
	פרק עשרים ואחד: היום השמיני למילואים (פרקים ט'-י') -
599	על גילוי וכיסוי
639	קיצורי הפניות

פתח דבר

אֲשֶׁר יַחְדּוֹ נִמְתִּיק סוֹד
בְּבֵית אֱלֹהִים נְהַלְךְ בְּרָגֶשׁ

אין זה סוד שספר ויקרא – ובמיוחד חטיבת הקורבנות הפותחת אותו – מרתיע רבים. לומדים נמנעים מלצלול לעומקם של כתובים אלו, ובין שלל הסיבות לכך ניתן להצביע על שתיים מרכזיות. העיקרית שבהן היא אופייה של חטיבה זו, שנשענת כולה על פרטי דינים שנראים במבט ראשון טכניים ותו לא. סיבה נוספת קשורה בעובדה שפרטי דיני הקורבנות אינם רלוונטיים היום, ויש אף רתיעה – שמנוסחת לעיתים כרתיעה אמוציונלית ולעיתים כרתיעה מוסרית – מעצם שחיטת בעלי חיים וזריקת דמם על המזבח. כמות הדם הזורמת בעזרה בשעת שחיטת הפסחים נדרשת בתלמוד כשבח: "שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם" (פסחים סה ע"ב), אך אינני משוכנע שהדבר נשמע כשבח לאוזן מודרנית.

שתי ההסתייגויות הללו אכן מציבות אתגר מיוחד לבאים ללמוד חטיבה מקראית זו. עם זאת, ספר זה פטור מהאתגר השני, שהרי ענייננו בניתוח הכתובים, במפגש עם הטקסט. לימוד חטיבת הקורבנות מבלי לבצע את ההקרבה בפועל, מסיטה את תנועת הלמידה אל המחוזות הסמליים-המהותיים שמלווים את הקורבנות, ובכך חושפת כמה מעקרונות היסוד שמלווים חטיבה זו. בבואנו לנתח את הכתובים אנו פוגשים מילים ולא בעל חיים ממשי; ובכך ניצבת התודעה שמלווה את אקט ההקרבה בקדמת הבימה, ולא הדם הממשי שנשפך על המזבח.

ההתמודדות עם האתגר הראשון, וההתגברות על רתיעה מפני פרטי דינים שקשה לעיתים לכלול תחת סקירה רחבה אחת, הן עיקר מגמתו של ספר זה. לאורך ניתוח הפסוקים אבקש להציע שמה שנראה במבט ראשון כפירוט הלכתי-טכני הינו שיקוף או ייצוג של שאלות מהותיות הנוגעות בתודעה הדתית שמלווה את האדם שמביא

תורת הקורבנות: מחוות של בשר ורוח

קורבן לקונו. ההבדלים ההלכתיים הם חלון הצצה שדרכו ניתן לעמוד על אופיו של הקורבן ועל מהותו, ועל נתיבים מגוונים שהאדם הבא אל המשכן מוזמן ללכת בהם. המסתורין שאופף את עולם הקדושה נחשף קמעה בעולם הקורבנות, על ידי סלילת שבילים למבקשים לעמוד מול ה', בהימצאם בתודעות דתיות מתחלפות – ברגשות אשם מזה, ובשאיפה לדבקות מזה.

אין צורך לומר שפרשנים וחוקרים רבים תרמו תרומה מכרעת לניתוח חטיבת הקורבנות המוצעת בספר זה, אך במיוחד עליי לציין שניים ששימשו עבורי חברותה קבועה: הרב דוד צבי הופמן בפירושו לויקרא הציע קריאה רגישה לכתובים, תוך שהוא מנהל דיאלוג ערני עם מחקרים מודרניים מזה, ומנסה לבחון כיצד קריאת חז"ל משתלבת בפסוקים מזה. ספרו לא מש משולחני, וגם אם בדיונים שיבואו להלן יש סטייה מכמה מהנחות היסוד שלו, תרומתו לספר זה רבה. הפירוש הנוסף שליווני יד ביד הוא פירושו המופלא של פרופ' יעקב מילגרום לספר ויקרא (יצא לאור בסדרת Anchor Bible). קשה להפריז בחשיבות פירושו ובהיקפו הנדיר.

מרחב האופק של ספר זה הוא פשטי המקראות, אך עם זאת, לא נמנעתי מלבחון את מדרשי ההלכה ואת הנחות היסוד שניצבות בבסיס מדרשים אלו. כפי שיתברר לאורך הספר, התלבטויות הלכתיות רבות משקפות קריאות שונות של הפסוקים, וכפי שקורה לעיתים קרובות, הכרעות הלכתיות שנראות תחילה רחוקות מפשטי המקראות, נעדרות בעצם לפערים טקסטואליים ולרמזים עדינים שמשוקעים בכתוב. יש ספרים שהם תוצאה של מסע מורכב, ולא תמיד ניתן להצביע על ראשיתו של המסע. אך גם אם ראשית המסע נעלמה מאיתנו, במקרה זה יש נקודת התחלה ברורה. בסיסו של ספר זה בקורסים שלימדתי במחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר אילן ובמכללת הרצוג שבגוש עציון. בסוף שנת הלימודים תשע"ו במכללת הרצוג ניגש אלי תלמיד מוכשר וחרוץ – מיכאל ישראל – אשר השתתף בשיעורים שהוקדשו לחטיבת הקורבנות, והגיש לי סיכום שלם ונהיר של השיעורים כולם. סיכומי שימשו בסיס לעריכת השיעורים מחדש, במסגרת בית המדרש הווירטואלי על שם ישראל קושיצקי של ישיבת הר עציון (בשנים תשע"ח-תשע"ט). אני מודה למיכאל ישראל על יוזמתו וחריצותו, ומודה גם למורי, הרב עזרא בייק – ראש ישיבת בית המדרש הווירטואלי, שמנצח על בית מדרש זה, על שהרחיב את עולם לימוד התורה בארץ ובעולם. במסגרת זו זכיתי גם בעורך מעולה – בנימין פרנקל – ואני מודה לו על תשומת הלב שהקדיש לכל מילה ולכל עניין. על טיוטה ראשונה של הספר עבר ידידי הרב יצחק בלאו מאלון שבות, והעיר לי הערות חשובות שמשוקעות בספר, ואני מודה גם לו בחום.

פתח דבר

בכמה מן הצמתים שבהם הסתפקתי אם אפשר לצעוד בדרכים מיוחדות התייעצתי עם כמה תלמידי חכמים שבקיאותם רבה הן בתורה שבכתב הן בתורה שבעל פה. אני מבקש להודות לחברותה שלי הצועדת אתי יד ביד מזה שנים רבות – הרב ד"ר איתמר אלדר משיבת אורות שאול, לרב ד"ר ברוך קהת משיבת מחניים, ולרב רמי ינאי והרב ד"ר אלי חדר ממכללת הרצוג, על שנעתרו בשמחה לליבון כל התלבטות, ונשארו את הרעיונות שהעליתי בפניהם. לעיתים קרובות הצעותיי נראו להם מוגזמות, אך הדיון המשותף העשיר את פרספקטיבת הדיון ודייק את ניתוח המקראות. תודתי שלוחה גם לידידי הרב עמית משגב שנכנס איתי לעומק כמה סוגיות הלכתיות בניסיון להעמיד שיטה יציבה בכמה מן הדיונים המורכבים שמלווים את עולם הקורבנות. אני מודה בחום להוצאת קורן-מגיד שלקחה על עצמה את הוצאת הספר. לעומד בראשה – מתיו מילר, למנהל ההוצאה – יהושע מילר, ולעורך האחראי על סדרות התנ"ך – הרב ראובן ציגלר, ולגב' אפרת גרוס. התייחסותם לכל ספר וספר בכובד ראש, ראויה לכל שבח. תודתי שלוחה לעורך הלשון הנהדר שבו זכיתי, אשר מלווה את כתיבתי בכמה וכמה מספריי – הרב ד"ר אברהם שמאע. בקיאותו הרחבה בתורה שבכתב, בתורה שבעל פה, בלשון ובספרות היא אוצר לעריכת ספר מעין זה שלפנינו. רבות מהערותיו משוקעות ברצף הדברים.

בלב גדוש בהכרת הטוב, אני מבקש להודות להוריי – פרופ' אברהם ורחל גרוסמן, ולאשתי ליאורה ולילדינו, שמלווים את לימודי וכתיבתי, ומהווים משענת יציבה שמאפשרת להתהלך ולהתבונן אל השמיים.

הספר מוקדש באהבה לזכרם המבורך של דודיי – פרופ' שלמה-לוי ויהודית גרוסמן ז"ל, שאהבת הלימוד שלהם ואהבת האדם שפיעמה בהם הן נר לרגלי המשפחה כולה. מעומק הלב אני מקדיש את הספר לזכרם, ולכבודם של ילדיהם היקרים.

יונתן גרוסמן

אלון שבות תשפ"א

"המזבח בישראל אולי לא מביא את ה' אל הארץ,

אבל הוא מאפשר לאדם, דרך עבודתו, להגיע אל השמיים"

(מילגרם, ויקרא, כרך א, עמ' 251)

מבוא

מהפרקטיקה אל התאולוגיה

אתגר מיוחד ניצב בפני הבא בשעריו של חומש ויקרא. לא די בזאת שמצוות הקורבנות אינה מעשית בימינו, אלא שבקריאה ראשונה אף נראה החומש עמוס בפרטי מצוות אשר קשה לדלות את העולם האידאי שהוא מבקש לבטא, ועל כורחנו יש להודות בכנות, שיצא לחומש זה שם רע, ובמיוחד לחטיבת הקורבנות הפותחת שלו. דוגמה מדהימה היא מה שכתב ר' יוסף כספי, כשהסביר מדוע בפירושו לתורה הוא מדלג על ספר ויקרא ועובר מפירוש ספר שמות לפירוש ספר במדבר:

הנה מה שיכלול זה הספר נאמר למשה מפי השם תוך חודש ניסן, ראשית השנה השנית לצאתם מארץ מצרים. ורוב ענייניו מצות מעשיות וקצתם מידות, לכן אין ראוי לי לדבר בהם כלל (משנה כסף, חלק א, ירושלים תש"ל, עמ' 155).

מאחר שספר ויקרא מוקדש בעיקרו למצוות מעשיות, כתב ר' יוסף כספי "שאיך ראוי לו לדבר בספר כלל". זהו כמובן ניסוח פרובוקטיבי ונועז, אך באמת ר' יוסף כספי הקדיש פסקה קצרה לחומש זה ועבר לפרש את חומש במדבר. אחרים התבטאו ביתר עדינות, וטענו שחומש ויקרא כמעט איננו רלוונטי לאדם הפרטי, אלא רואה מול עיניו רק את הציבור כולו.¹

אני מבקש לומר כבר בפתח המסע שאנו עומדים בסיפו, שמדובר לדעתי בטעות

1. כותי, מוסר וקדושה.

יסודית, ושאינן הרבה ספרי מקרא שמשמשים שער לעולם דתי, כמו גם שער למבע דתי של המבקש לעמוד מול קונו, כמו ספר ויקרא. דווקא ספר זה חושף את עולם הקדושה, ומנכיח אותו באופן בלתי אמצעי: זהו הנושא המרכזי שבו הוא דן, ולא רק בהשלכותיו ההיסטוריות או החברתיות.

אמירה זו נוגעת לחלקיו המגוונים של חומש ויקרא, ומובן מאליו שחלקו השני של הספר – 'ספר הקדושה' – מלבן נושאים אלו באינטנסיביות יתרה ומורכבת. אולם מגמה זו בולטת לא פחות בחטיבה הראשונה הפותחת את הספר – חטיבת הקורבנות. אכן עומס של פרטי דינים לפנינו, אך אין לראותם כפרקטיקה בלבד אלא כשיקוף של תאולוגיה. לשון אחר: יש לראות את פרטי דיני הקורבנות כחלון, שדרכו ניתן להשקיף על חוויות רוחניות שמובעות ומקבלות ביטוי בבית ה' ועל תודעה דתית שמזמנת להתיישם בעמידה מול ה'. מבחינה זו, האתגר בהבנה – מה בין עולה לזבח שלמים ומה בין שניהם למנחה; מה בין מנחת הסולת למנחת מאפה תנור או בין חטאת כוהן משיח לחטאת יחיד – היא העמידה על התודעה הרוחנית השונה שמלווה אותם ומשתקפת דרכם. לכל קורבן מבע משלו, תנועת נפש שונה, שדווקא אותה הוא מבטא. חטיבת הקורבנות פורסת בפני כל אדם אפשרויות מבע שונות שהוא מוזמן לממש בפני אלוהיו, וכיצד לשקף מבע זה בפרקטיקה פולחנית. מובן שאיננה דומה חוויית המביא קורבן לצורך כפרה מהמקריב המבטא תחושות שמחה ותודה, אך התורה אינה מסתפקת במתן אופציה אחת כללית לקורבן נדבה, אלא יוצרת שלושה נתיבים שונים – עולה, מנחה וזבח שלמים – והרוצה לנדוב קורבן צריך להכריע איזו נדבה כדיוק הוא מבקש להביא לאלוהיו. לשם הליכה בכיוון קריאה זה אני מבקש לאמץ את הנחת היסוד של מילגרום בנוגע לחטיבת הקורבנות ולחטיבת הטומאה והטהרה שבוויקרא: "ברור, שהיחידות הריטואליות שבוויקרא א'-ט"ז הגיוניות רק כהיבטים של מערכת סמלית"².

יש כמה פתחים שדרכם אפשר להיכנס ולברר מהו השיח הייחודי שמלווה כל קורבן ומאפיין אותו, ומהי מהותו של אותו קורבן. ארבעה פתחים עיקריים ילוו אותנו לאורך הדיונים כולם: שמו של הקורבן; פרטי דיניו; מרקם המילים והעיצוב הספרותי שבהם נעשה שימוש בפרשת כל קורבן וקורבן; סיפורים לאורך המקרא שדרכם אפשר לבחון את ההקשרים שבהם קרב כל קורבן – איזה קורבן הוקרב ומתי הוקרב. בניצול דרכים שונות אלו יתברר שכל קורבן נדבה מבטא מחווה דתית שונה

2. מילגרום, כוהני, עמ' 456.

וייחודית, ובאמצעות דרכים אלו גם אפשר יהיה להבחין מה בין כל קורבן וקורבן מקורבנות החובה השונים.

לצד זאת, אכן צודקים הטוענים שעולם הקורבנות חורג מתחומי האדם הפרטי, ושיש לו משמעות בסיסית בעצם השראת שכינה בישראל. לפי ר' יהודה הלוי זו עיקר מטרת הקורבנות – לאפשר לשכינה לשרות בתוך ישראל, ויש סימוכין לגישה זו, ובמיוחד בציווי על עולת התמיד. שם מסתבר שאכן יש קשר בין הקרבת עולת התמיד בכל יום בבוקר ובין הערביים, ובין עצם התגלות השכינה במשכן: "עלת תמיד לדתיתכם פתח אהל מועד לפני ה' אשר אועד לכם שמה לדרב אליך שם. ונעדת שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי" (שמות כ"ט, מב-מג). כפי שעוד נראה, בתוך חטיבת הקורבנות באה גם פרספקטיבה זו לידי ביטוי, ועל כן מוצדק לומר שדרך עולם הקורבנות לא מוזמן רק האדם הפרטי לעמוד מול קונו, אלא זוכה גם עם ישראל כולו להשראת שכינה בתוכו. לפיכך גם אם ספר זה מוקדש לניתוח הפסוקים ופרטי הדינים שמעצבים את הקורבנות השונים, עינינו נשואות גם לרובד התאולוגי שחבוי מבעד למימוש הקונקרטי של תהליך ההקרבה. דבר זה נובע גם מהתפיסה הייחודית של המקרא את הקורבן ותכליתו, כפי שיובהר להלן.

בין עני לעשיר ובין ישראל לעמים

בחיבור המדרשי הקלסי ויקרא רבה, לצד המוטיבים הצפויים להימצא בו,³ נוכחים שני נושאי עומק חוזרים ומפתיעים. הראשון הוא היחס המיוחד לעני. לאורך ויקרא רבה יש התייחסות אינטנסיבית לאלו שגורלם לא שפר עליהם, ושהם נמנים עם העניים שבחברה. באופן כללי יש לומר שהמדרש אוהד עניים אלו, ומבליט שהם רצויים לפני המקום לא פחות מאשר עשירי החברה. סביר להניח שדווקא בספר שמוקדש לעבודת ה' על ידי הקרבה, על ידי הבאה למקדש של קורבן שעולה ממון רב, סוגיה זו עולה באופן מיוחד. דווקא כאן עולה החשש שמי שאין ידו משגת ימצא עצמו מחוץ למעגל עובדי ה' העומדים בבית ה' בלילות, ושעליהם ברכת ה' נחה. לאמיתו של דבר, מודעות זו עולה כבר במקרא עצמו, שהרי לא מצאנו מצוות אחרות שבהן יש התחשבות במי שלא משיגה ידו לרכוש את מה שנדרש לשם קיום המצווה, ואילו בעולם הקורבנות דבר זה בא לא אחת לידי ביטוי. המדרש ממשיך רוח זו, ומבליט שוב ושוב, שאת לב המקריב מבקש ה' ולא את מה שהביאה ידו. להלן מדרש מייצג:

3. ראו אצל רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 130-132.

אגריפס המלך ביקש להקריב ביום אחד אלף עולות. שלח ואמר לכהן גדול: אל יקריב אדם היום חוץ ממני. בא עני אחד ובידו שתי תורים, אמר לכהן: הקרב את אלו. אמר לו: המלך צוני ואמר לי אל יקריב אדם חוץ ממני היום. אמר לו: אדוני כהן גדול, ארבעה אני צד בכל יום, ואני מקריב שנים ומתפרנס משנים, אם אי אתה מקריבן אתה חותך פרנסתי! נטלן והקריבן. נראה לו לאגריפס בחלום קרבן של עני קדמך. שלח ואמר לכהן גדול: לא כך צויתך, אל יקריב אדם חוץ ממני היום? אמר לו: אדוני המלך, בא עני אחד ובידו שתי תורים. אמר לי: הקרב לי את אלו. אמרתי לו: המלך צוני ואמר לי אל יקריב אדם חוץ ממני היום. אמר: ארבעה אני צד בכל יום ואני מקריב שנים ומתפרנס משנים, אם אי אתה מקריב אתה חותך את פרנסתי, לא היה לי להקריבן? אמר לו: יפה עשית כל מה שעשית (ויקרא רבה פרשה ג, ה).

יסוד שני שנידון בדרכים שונות לאורך מדרש ויקרא רבה הוא היחס לגוי, ובאופן כללי יותר בין ישראל לעמים. בדרך כלל המדרש מבליט את הפער שבין ישראל לגוי, וכך מופיע כבר בפרשה הפותחת את המדרש:

מה בין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם? ר' חמא בר חנינא ורבי יששכר דכפר מנדי רבי חמא בר חנינא אמר: אין הקדוש ברוך הוא נגלה על אר"ה אלא בחצי דיבור כמה דתימר 'ויקר אלהים אל בלעם', אבל נביאי ישראל בדבור שלם שנאמר: 'ויקרא אל משה'. ור' יששכר דכפר מנדי אמר: כך יהא שכתן – אין לשון 'ויקר' אלא לשון טומאה כמה דתימר 'אשר לא יהיה טהור מקרה לילה', אבל נביאי ישראל בלשון קדושה, בלשון טהרה, בלשון ברור, בלשון שמלאכי השרת מקלסין בו להקדוש ברוך הוא, כמה דתימר: 'וקרא זה אל זה ואמר'. א"ר אלעאי בר מנחם: כתיב 'רחוק ה' מרשעים' וכתוב 'ותפלת צדיקים ישמע' – 'רחוק ה' מרשעים' אלו נביאי אומות העולם, 'ותפלת צדיקים ישמע' אלו נביאי ישראל... משל למלך שהיה הוא ואוהבו בטרקלין וביניהם וילון, כשהיה מדבר עם אוהבו מקפל את הוילון עד שרואהו פנים אל פנים ומדבר עמו, אבל לאחרים אינו עושה כן, אלא מדבר עמהם ומחיצת הוילון פרוסה ואינן רואין אותו. ורבנן אמרי: משל למלך שהיה לו אשה ופלגש כשהוא הולך אצל אשתו הולך בפרהסיא וכשהוא הולך אצל פלגשו הולך במטמונים, כך אין הקדוש ברוך הוא נגלה על אומות העולם אלא בלילה שנאמר 'ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה'; 'ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה'; 'ויבא אלהים אל בלעם לילה'; אבל נביאי ישראל

ביום שנאמר: 'והוא יושב פתח האהל כחום היום'; 'ויהי ביום דבר יי אל משה';
'ואלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה וגו' (ויקרא רבה פרשה א, יג).

הדרשן מציב את אופן ההתגלות המשתנה בין התגלות לישראל והתגלות לגוי: נביאי ישראל הם 'אשתו החוקית' של ה', ואילו נביאי אומות העולם הם 'פילגשו', אשר אליה הוא נגלה רק בהיחבא. כיוון זה ממשיך לאורך המדרש, שמציג אומנם יחס מורכב לאומות העולם, אך באופן כללי מציגם כמי שאינם מצויים במעלת ישראל. דבר זה אינו מובן מאליו, שהרי ניתן היה ללכת בכיוון אחר לגמרי, כדוגמת זה שנטווה בנבואת ישעיה: "וּבְנֵי הַנְּכָר הַנְּלוּיִם עַל ה' לְשָׂרְתוּ וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם ה' לְהִיּוֹת לוֹ לְעִבְדִים כָּל שְׁמֵר שֶׁבֶת מִחֻלְלוֹ וּמְחֻזְקִים בְּכִרְיָתִי וְהִבְיָאוּתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׁמְחָתִים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלָתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרִצּוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים" (ישעיה נ"ו, ו-ז).⁴

גם אם הדבר לא מובן מאליו, בחירת חז"ל להציג במדרש זה את הפער שבין ישראל לעמים דווקא מובנת לאור אתגר יסודי שספר ויקרא ניצב בפניו. אחד הדברים המשותפים לכל דתות קדם הוא עולם הפולחן והקורבנות. כך מוגדר "קרבן" בערך המוקדש לו באנציקלופדיה העברית: "מעשה פולחני, מן הנפוצים ביותר ברוב הדתות שבעולם". ואפילו ההסתייגות הקלה שיש בהגדרה זו מתפוצת הקורבנות מסויגת בהמשך הדברים, עת מודגש שגם אם יש דתות (כגון הבודהיזם) שפולחנן אינו מכיר קורבנות, גם בהן יש הגשת מנחה כביטוי של הערצה, וגם אם הדת הרשמית אינה מכירה בקורבנות, "כמישור העממי קיימים דגמים 'קרבניים', ואף קורבנות ממש חזרו וקנו לעצמם שביטה".⁵

עמי קדם הקריבו קורבנות לאלוהיהם עוד טרם היה ישראל לעם ועוד לפני בחירת אברהם ויציאת מצרים. והנה גם בתורה יש עולם סוער ומפורט של קורבנות מגוונים, ושאלת היחס בין קורבנות אלו למקובל אצל עמים אחרים עולה מיד. מדרש ויקרא רבה רגיש לדבר זה, ומצהיר לאורך המדרש על הדמיון החיצוני שאיננו משקף דמיון פנימי. בתפיסת הקורבנות (וההתגלות) יש פער של ממש בין ישראל לעמים, ודבר זה אכן עולה גם מפשטי המקראות. נושא זה כה רחב עד שהוקדשו לו חיבורים

4. מארק הירשמן הציע, שהפער בין נבואת ישעיה לבין הרוח העולה ממדרש ויקרא רבה נובעת מההקשר ההיסטורי המשתנה של טקסטים אלו (הירשמן, בית תפילה).

5. ורבלובסקי, קורבן, עמ' 58-59.

שלמים,⁶ וקצרה יריעת ספר זה מלהיכנס בשערי נושא רחב זה. לעת עתה אעיר רק על נקודה עקרונית אחת, אך רעיון זה ימשיך וילווה אותנו לאורך ניתוח הפרשיות.

האם הקורבן 'נאכל' על המזבח?

יסוד מכוון בעולם הקורבנות המקראי הוא שהקורבנות אינם מתבשלים לפני העלתם על המזבח אלא נצלים באש המזבח. דבר זה נשמע פשוט, אך באמת הוא איננו מובן מאליו, כפי שעולה מחטאם של בני עלי:

וּמִשְׁפֵּט הַכֹּהֲנִים אֶת הָעֵם כֹּל אִישׁ זָבַח זָבַח וּבָא נֶעַר הַכֹּהֵן כְּבִשְׁל הַבֶּשֶׂר וְהַמִּזְלֵג שְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים בְּיָדוֹ. וְהִכָּה בְּכִיּוֹר אוֹ בְּדוֹד אוֹ בְּקִלְחַת אוֹ בְּפָרוֹר כֹּל אֲשֶׁר יַעֲלֶה הַמִּזְלֵג יִקַּח הַכֹּהֵן בּוֹ, כִּכָּה יַעֲשׂוּ לְכֹל יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים שָׁם בְּשִׁלְהָ. גַּם בְּטָרִם יִקְטֹרוּן אֶת הַחֲלֵב, וּבָא נֶעַר הַכֹּהֵן וְאָמַר לְאִישׁ הַזֹּבֵחַ תִּנְהַ בֶּשֶׂר לְצִלוֹת לְפָנָיו, וְלֹא יִקַּח מִמֶּךָ בֶּשֶׂר מִבֶּשֶׂל כִּי אִם חֵי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאִישׁ קִטֵּר יִקְטִירוּן כִּיֹּם הַחֲלֵב וְקַח לְךָ בְּאֲשֶׁר תֵּאָוֶה נִפְשָׁה, וְאָמַר לוֹ (קרי: לא) כִּי עֲתָה תִתֵּן, וְאִם לֹא לְקַחְתִּי בְּחֻזְקָה (שמ"א ב', יג).

מתוך הדיאלוג שמתפתח בין נער הכוהן לבין בעלי הקורבן מתברר שהכוהנים מבית עלי שבשילה, נהגו לבשל את הקורבן טרם הקטרתו, וכבר בשעה זו ביקש הכוהן את חלקו, אך האיש ביקש ממנו להמתין שהקורבן יוקטר תחילה. עיקר הוויכוח נוגע שם בשאלת זמן לקיחת חלק הכוהנים מבשר הקורבן, אולם מבין השורות ניתן גם ללמוד שהנהוג המקובל אצל כוהני שילה היה לבשל את הקורבן לפני הקרבתו על המזבח.⁷ בתורת הקורבנות שבחומש ויקרא איננו מכירים אפשרות זו, ואדרבה: ניכר שיש

6. כמו למשל בעבודת הדוקטור של צבי וינברג, הקורבן בישראל. בסיכום דבריו הוא כותב: "הדמיון בין ישראל לעמים בולט בפרטים להם אין משקל רב בכדי לשוות לתורת הקורבנות בישראל דמיון עקרוני" (שם, עמ' 186). יש מן החוקרים הסבורים שאפשר למצוא זיקות רחבות בין הקורבן המקראי לקורבנות העמים. על השערת ההשפעה הכנענית ראו במיוחד: גריי, מסורת כנען; ון-דן ברנדן, ויקרא; דוסו, קורבן ישראלי. על השערת השפעת מסופוטמיה ראו: תומפסון, חרטה והקרבה; לסלי, רקע כנעני. חוקרים אחרים טוענים שלמרות זיקות אלו אפשר לעמוד על קווים שמייחדים את תפיסת הקורבן במקרא, ודווקא ייחוד זה הוא הפותח פתח לתפיסה התאולוגית שהשתנתה כליל (אולברייט, ארכאולוגיה).

7. היו שרצו להוכיח שכך נהגו בישראל מסיפור גרעון: "וַגִּדְעוּן בָּא וַיַּעַשׂ גִּדֵי עֲזִים וְאִיפַת קֶמַח מִצֹּת הַבֶּשֶׂר שֶׁם בִּסַל וְהִמְרֵק שֶׁם בְּפָרוֹר וַיֹּצֵא אֵלָיו אֶל תַּחַת הָאֵלֶּה וַיִּגַּשׁ" (שופטים ו', יט), שהרי שימת הבשר בסל מלמדת שמדובר כבר בבשר מבושל (ולהאוזן, אקדמות, עמ' 55). אך קשה להוכיח

להעלות על המזבח בשר חי שלא עבר עיבוד לצורכי אכילה.⁸ דבר זה נראה אולי שולי, אך באמת יש בהקפדה זו חלון הצצה לתפיסת הקורבן במקרא, ולהבחנה החדה שבין עולם הקורבנות המקראי לתפיסת הקורבנות שרווחה אצל עמים אחרים בעולם הקדום. לכאורה יש מקום להבין את בני עלי שבישלו את הקורבן טרם העלאתו על המזבח, שהרי דבר זה משיב את בשר הקורבן ומיטיב עימו, והדבר יכול היה לשקף מתנה מעולה: בשר המוכן לאכילה.⁹ למרות זאת, לפי החוק המקראי הבשר אינו מוגש למזבח כמזון מוכן לאכילה, אלא כחומר גלם בלבד. בדבר זה ניתן לעמוד על המאפיין המרכזי של תפיסת הקורבן בישראל – גם אם המזבח 'אוכל' את הקורבנות, הם אינם מזון לאלוהים.¹⁰ בשונה מהתפיסה הרווחת בימי קדם, ולפיה האלים זקוקים לקורבן להתקיים ממאכלו, ועל כן גם יברכו את האדם המגיש להם מזון,¹¹ בתורת

מסיפור זה לענייננו מפני שבשעה שגרעון מכין את סעודתו הוא מהסס אם לפניו מלאך, ועל כן עליו להכין מזון שיתאים גם לאכילה אנושית.

8. לא במקרה דווקא ביחס לזבח הפסח נאמר גם לשון 'בישול', וכידוע יש מתח בין פרשיות הפסח השונות ביחס לשאלה אם יש לאוכלו צלי דווקא או מבושל. הדבר החשוב לענייננו הוא שבחומש דברים שבו נאמר שיש לבשל את הפסח, הוא מוצג כנאכל על ידי הבעלים: "וּבִשְׁלַתְּ וְאָכַלְתָּ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפְנִיתָ בְּבִקְרֹ וְהִלַּכְתָּ לְאֹהֲלֶיךָ" (דברים ט"ז, ז). הבישול הופך את הזבח לסעודה של בני אדם – "ובשלת ואכלת".

9. על בישול קורבנות בדת הסינית הקדומה ראו אצל בוילאו, בישול והקרבה. הוא מביא שם טקסטים שמפורש בהם שיש לבשל את בשר הקורבן במים לפני הקרבנו לאל. על הכנת הקורבן לסעודה במצרים הקדומה (על ידי בישול, צלייה או אפייה) ראו: וינברג, הקורבן בישראל, עמ' 91-81. במסופוטמיה יש קורבנות שהיו נתחי בשר מבושלים, אך היו גם שהוגשו למזבח ללא עיבוד מוקדם (וינברג, שם, עמ' 99).

10. ראו במיוחד אצל דה-ווי, חיי יום יום, כרך ב, עמ' 173-174. אנדרסון יצא נגד הבחנה חדה בהקשר זה בין ישראל לעמים, וטען שגם במקרא יש רמזים לתפיסה שהקורבן הוא אוכל ה'. הוא ביסס את טענתו על הגדרת המזבח כ"שולחן ה'"; הקורבנות מכונים "לחם ה'"; ורכיבי הקורבן הם גם לחם, שמן ויין – מרכיבים של סעודה אנושית רגילה (אנדרסון, קורבנות ב, עמ' 15). אכן, המרחב הלשוני מעניק לעיתים תחושה שה' אוכל' את הקורבנות, כמו למשל הביטוי "לחם אלהיו" (ויקרא כ"א, ז), "קרבני לחמי" (במדבר כ"ח, ב), 'שולחני' (יחזקאל ט"ז, טז), אך יש לראות באלו ביטויי לשון ומטפורות בלבד (כטענת מילגרום, ויקרא, כרך א, עמ' 440), ויש להבדיל בין הדימויים שמלווים את הקרבת הקורבן לבין מטרתו. אכן על אש המזבח נאמר שהיא 'אוכלת' את העולה (ויקרא ו', ג), ודי בכך לצבוע את עולם ההקרבה בדומה לעולם האכילה, אך המקרא נשמר מתפיסה שה' באמת זקוק למזון: "אם אָרַעַב לֹא אִמַּר לָךְ כִּי לִי תֵבֵל וּמְלֹאָהּ. הַאוֹכֵל בְּשֶׁר אֲבִירִים וְדָם עֲתוּדִים אֲשַׁתָּה. זָבַח לְאֱלֹהִים תוֹדָה וְשֵׁלֵם לְעֵלְיוֹן נְדָרֶיךָ. וּקְרָאֵנִי בְּיוֹם צָרָה אַחֲלָצֶךָ וּתְכַבְּדֵנִי" (תהילים נ', יב-טו). בדבר זה אכן יש הבחנה חדה למדי בין המקרא לתפיסות שרווחו בעולם הקדום.

11. ראו דוגמאות רבות לכך אצל קויפמן, תולדות האמונה, כרך א, עמ' 398-403. על התפיסה המקראית את הקורבנות – בשונה מהתפיסה האלילית – כתב קויפמן: "לשום נימוס לא נתן טעם

הקורבנות שבספר ויקרא תפיסה זו נעלמה לחלוטין, וכאמור, ניכר שיש גם רתיעה מלהביא למזבח מזון מוכן לאכילה (יש חריגה אחת לכלל זה – המנחות המעובדות, ונעמוד על כך בדיוננו במנחות אלו).

ההבחנה בין תפיסת הקורבנות במקרא לתפיסתם במזרח הקדום באה לידי ביטוי יפה בתיאור הקורבנות שהקריב נח לאחר המבול. כידוע, סיפור המבול מצוי גם במסורות שמחוץ למקרא, ובראשם בשני סיפורים אכדיים – בלוח האחד עשר בעלילות גלגמש ובאתרחסיס. יש הרבה מה לדון ביחס שבין הסיפור המקראי לסיפורים אלו, אך אין זה מענייננו כעת.¹² ברצוני להפנות את תשומת הלב רק לאפיזודה שבה מקריב גיבור הסיפור קורבנות לאל שהגן עליו, לאחר שיצא מן התיבה. בסיפור המבול הבבלי – אתרחסיס – נאמר: "הוציאם לארבע רוחות ויקרב קרבן / הוזה נסך על פסגת ההר / זן את האלים / הקטיר לפניהם קנה וארז. הריחו האלים את הניחוח, נקהלו כמו זבובים על הקרבן".¹³ האלים מריחים את ריח הקורבנות, וכך יודעים להיקהל סביב הקורבן "כמו זבובים", והם נאספים לאכילת הקורבן ברעבתנות. ניתן להבין את מצוקתם נוכח העובדה שבמשך המבול – האלים הגדולים ישבו בצמא וברעב" (לוח שלישי, שורות 140-141); "צמאו שפתותיהם [בקרחת], ברעב הרטיטו" (לוח שלישי, שורות 186-187).

אין צורך לומר שבתורה אין בשום מקום תיאור של ה' הרעב או הצמא, או כמי שזקוק לקורבן לשם מאכל. בסצנה המקבילה בבראשית מתואר נח כמקריב קורבנות, והשוואת התיאורים מלמדת רבות: "וַיִּבֶן נֹחַ מִזְבֵּחַ לַה', וַיִּקַּח מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִכָּל הָעוֹף הַטְּהוֹר וַיַּעַל עֹלֹת בַּמִּזְבֵּחַ. וַיִּרַח ה' אֶת רִיחַ הַנְּיִיחֹחַ וַיֹּאמֶר ה' אֵל לְבוֹ לֹא אֶסְף לְקַלְל עוֹד אֶת הָאָדָמָה בְּעִבוּר הָאָדָם" (בראשית ח', כ-כא). דווקא הדמיון מקל לעמוד על המבדיל: ה' מ'ריח' ובכך כבר מתפייס עם האדם. שלא כמו בסיפור הבבלי שריח

מיתולוגי: שום נימוס אינו מתבאר על ידי מאורע בחיי האלהות ואינו נתפס כמעשה הקשור בחיי האלהות באיזו בחינה שהיא... לא בחיי האלהות ולא בטבע ההויה העל-אלהית מושרש הפולחן הזה וכל הכרוך בו, אלא בספירה של יחס האדם לאלהים: יראה, הקרשה, כבוד, אהבה, שמחה הכרת טובה על חסדי אלהים ליחיד ולחברה – אלה הן האידיאות המחיות אותו, ובהן הוא מבקש לו 'טעם' (שם, עמ' 532).

12. השוואה מפורטת בין הסיפורים חושפת שבעוד הקשר הסיפור המקראי הוא מוסרי, הקשר הסיפור האכדי הוא אלילי-אינטרסנטי. ראו למשל: גרינץ, ייחודו וקדמותו, עמ' 42-45; סרנה, להבין בראשית, עמ' 39-62; פריימר-קנסקי, המבול הבבלי; דוידסון, סיפור המבול.

13. אתרחסיס, לוח שלישי, שורות 249-254; שפרה וקליין, בימים הרחוקים ההם, עמ' 127.

הקורבנות (והקטורת) זימן את האלים לקראת העיקר – אכילת הקורבן, בבראשית חל עידון של ממש: די לה' להריח את הקורבן והוא אינו אוכל אותו ואינו זקוק לו.¹⁴ דבר זה אולי מובן מאליו עבור האדם המודרני שגדל באמונה מונותאיסטית מופשטת, אך יש להכיר בכך שבתקופת המקרא טמונה הייתה בכך מהפכה של ממש. כמובן יש בזה לא רק מהפכה תאולוגית הנוגעת בתפיסת האלוהות, אלא אף מהפכה קיומית הנוגעת לתהליך הנפשי שמלווה את האדם מביא הקורבן: המוקד משתנה לבלי הכר, והופך את הדרמה של ההקרבה לבעלת נופך חדש לחלוטין. הקורבן לא בא לספק את צרכיו של האל, אלא הוא בא לאפשר לאדם להביע את עצמו מול קונו, לגשת אליו ולהגיש, ולומר לו דבר מה. אין אומנם תוכן מילולי שמלווה את הקורבן, אך התוכן הלא נשמע הוא עיקר מגמת ההקרבה. מערכת היחסים החיה בין האדם לבוראו היא התשתית של זירת ההתרחשות שמלווה כל הקרבה, גם אם דבר זה לא ייאמר בפירוש על ידי שום אדם שהביא קורבן. מעשה ההקרבה כשלעצמו מספר את הסיפור, שנעוץ בחוויית המקריב ולא בצורך האל במאכל. הנחות אלו יעמדו נוכח עינינו בניתוח פרשיות הקורבנות שאנו עומדים בפתחן.

14. ראו על כך במיוחד אצל סרנה, להבין בראשית, עמ' 53-56. מעניין שהריח הטוב בסיפור הבבלי מושג בזכות הקטורת שנוספה לקורבן, ואילו בבראשית יש ריח טוב גם ללא תוספת הקטורת. היו שטענו שהנחת היסוד של הסיפור בבראשית היא שנח הביא גם קטורת, אך דומה שעצם שרפת בעלי החיים מפיקה ריח טוב. נרון בכך להלן, עת נעטוק בתוספת הלבונה למנחת הסולת. היו שטענו שגם במצרים הקדומה נמצאת לעיתים ההשקפה שהאלים ניזונים מריח הקורבנות ולא מהבשר עצמו (וינברג, הקורבן בישראל, עמ' 284).

פרק ראשון

משמעות הקרבת קורבנות

לפני שניגש לניתוח הפסוקים עצמם אני מבקש לפתוח את שאלת הרקע היסודית: אם תפקיד הקורבן במקרא איננו להאכיל את האל, וכדברים שהוצגו במבוא לעיל – מהו אפוא תפקידו? מהי הפונקציה הדתית שהקורבנות מבקשים למלא?

ר' משה איסרליש (הרמ"א) הקדיש לשאלה זו ספר שלם בשם 'תורת העולה', ובו הוא סקר כמה וכמה גישות בנוגע למהות הקורבנות ולתפקידם. חיבורים נוספים הוקדשו לדבר, ובמיוחד יש להזכיר בהקשר זה את סקירתו הרחבה של הרב מנחם כשר בחיבורו 'תורה שלמה'¹, ואת דיונו של יעקב מילגרום בפירושו לוויקרא.²

הרוצה לפגוש גישות רבות ומגוונות יעיין בחיבורים החשובים האלו. להלן אציג באופן כללי שלושה כיווני מחשבה רווחים, המוצגים בגוונים שונים; לשלושתם בסיס איתן בכתובים עצמם, ונראה הדבר שבמידה מסוימת הצדק עם כולם. לאחר הסקירה הכללית של גישות אלו אבקש להוסיף אפשרות נוספת, שבה גם נדבק במיוחד בדרך העיון המוצעת בספר זה.

1. פולמוס נגד עבודה זרה

גישה רחבה, ששורשיה כבר במדרשי חז"ל, רואה את עולם הקורבנות כתגובה הכרחית לעולם האלילי שעם ישראל היה מצוי בו. בעולם התרבותי של פעם לא ניתן

1. הרב כשר, תורה שלמה, חלק כה, מילואים לפרשת ויקרא, א, עמ' 265–280.

2. מילגרום, ויקרא, כרך א, עמ' 440–443.

תורת הקורבנות: מחוות של בשר ורוח

היה להעלות על הדעת עבודת אלוהים ללא קורבנות. דומה הדבר לדרישה שתופנה כלפי האדם בעת המודרנית שיחדל להתפלל. קשה לדמיין עולם דתי ללא תפילה, ובדומה, בעולם הקדום לא ניתן היה לדמיין עולם דתי ללא קורבנות. לפיכך אימצה התורה מרחב פולחני זה ואפשרה אותו, אך עיקר עניינה בתיקון הדעות המקולקלות שנלוות לתפיסת האלוהות בעבודת הקורבנות בעולם הקדום. התורה מציגה קורבנות שמטרתם איננה האכלת האל, ואין תפקידם להגן על האדם מפני עולם דמוני שיש בו שדים ומזיקין.

כאמור, 'יסודותיה של גישה זו (כנראה) כבר בחז"ל:

רבי פנחס בשם רבי לוי אמר: משל לבן מלך שגס לבו עליו והיה למד לאכול בשר נבילות וטריפות, אמר המלך זה יהיה תדיר על שולחני ומעצמו הוא נדור. כך לפי שהיו ישראל להוטים אחר עבודת כוכבים במצרים והיו מביאים קרבניהם לשעירים דכתיב 'ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים' ואין שעירים אלו אלא שדים שנאמר 'ויזבחו לשדים'... אמר הקדוש ברוך הוא יהיו מקריבין לפני בכל עת קרבנותיהן באהל מועד והן נפרשים מעבודת כוכבים והם ניצולים הדא הוא דכתיב 'איש איש מבית ישראל וגו' (ויקרא רבה פרשה כב, ח).

יש מקום לבחון אם מדרש זה טוען שזהו תפקיד הקורבנות באופן כללי, או שזה תפקיד זבח שלמים כמובא באיסור שחוטי חוץ (ויקרא י"ז). אך בכל מקרה, הרמב"ם אימץ גישה זו באופן רחב ביותר. כך הוא כותב במורה הנבוכים גם ביחס לעצם קיום עולם הקורבנות במקרא (חלק ג, פרקים לב, מז), וכך הוא גם מבאר רבים מפרטי הדינים בעולם הקורבנות, כמו למשל הנתון שהתורה מצווה על קורבנות מהבקר ומהצאן, מפני שעובדי עבודה זרה נזהרו מלשחוט אותם. דוגמה מייצגת לשיטתו היא דבריו על אודות איסור הוספת דבש לקורבנות וחובת הוספת המלח:

ומכיוון שעובדי עבודה זרה לא היו מקריבים לחם שלא (הוחמץ על ידי) שאור, והיו מרבים להקריב דברים מתוקים ולהגאיל את קרבנותיהם בדבש – כמפורסם בספרים שציינתם לה,³ וכן לא תמצא בשום קרבן מקורבנותיהם מלח, לכן אסר

3. כוונתו לדבריו בחלק ג, פרק כט.

פרק ראשון: משמעות הקרבת קורבנות

יתעלה להקריב 'כל שאור וכל דבש', וציווה להמליח תמיד: 'על כל קרבנך תקריב מלח'.⁴

עמדה זו אמיצה ביותר, מפני שהיא מניחה שאין לכל דין ודין בעולם הקורבנות טעם עצמי אלא טעם פולמוסי. לו עובדי עבודה זרה היו מקפידים להקריב דווקא בקר וצאן – הייתה התורה אוסרת זאת; אך מאחר שהם נמנעים מלהקריב בקר וצאן – חייבה זאת התורה. כידוע רבים יצאו נגד גישה זו, וראו בה עמדה שמקעקעת את נצחיות מגמת חוקי התורה, כדבריו החריפים של רמב"ן: "והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם, והכתוב אמר כי הם 'לחם אשה לריח ניחוח'" (פירושו לוויקרא א', ט). יש לציין שגם הרמב"ם עצמו מציג במשנה תורה את עולם הקורבנות כדוגמה לחוק שלא ניתן לעמוד על כל עמקי סודותיו: "וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן. אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד" (הלכות מעילה פרק ח, ח).⁵

דומה שגם אם ביחס לבסיס עולם הקורבנות יש מקום לתהות אם די במגמה זו כדי לבאר תופעה כה רחבה במקרא, הרי שביחס לפרטי דינים גישה זו חזקה ביותר. ניתן להתווכח על פרט זה או אחר, אך יש בכוחה של שיטה זו לבאר כמה מפרטי הדינים שבאו כדי לחנך את העם לתפיסה חדשה של קורבנות החובה וקורבנות הנדבה. בתפיסת הקורבנות שבמקרא מתחוללת מהפכה שקטה, המאמצת את התבניות המקובלות בעולם הקדום של הפולחן, אך יוצקת להן תכנים חדשים לגמרי. כשבא רוברטסון סמית לעמוד על ייחוד תפקיד הקורבן במקרא, הוא הצביע על שלושה

4. מורה הנבוכים, חלק ג, מו, מהדורת שוורץ, תל אביב תשס"ג, כרך ב, עמ' 611.

5. ר' צדוק הכהן מלובלין ראה שיטה זו כהתפתחות לכתחילה ולא רק תגובה שבדיעבד: "וזהו כל עיקר תכלית הבריאה כידוע, כי יתרון האור דייקא מן החושך ואין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל. וכן מעשה העגל הוליד כל ספר תורת כהנים כידוע וכמו שאמרו טעם הקרבנות כדי שלא יזבחו לשעירים משל וכו'. והוא גם כן דברי הרמב"ם במורה נבוכים, כמו שכתב מה"ר משה אלשקר (סימן קי"ז), כי הם רצו בעבודה כשור לעול כנ"ל וניתן להם כן בקדושה – 'זוהב לאלקים יחרם בלתי לה' לבדו' כולו קודש טוב, וזכה אהרן לכהונה בשביל מעשה העגל שאמר מוטב יתלה הסרחון בי (בעקבות ויקרא רבה פרשה י', ג) לכך נתלה התיקון בו. וידוע כי ספר תורת כהנים מלא תורה וחכמה כמו שאמרו ז"ל בבראשית רבה על פסוק 'האור כי טוב'... ועיקר חידושין דאורייתא נתחדש אחר ההעלם והחושך שקרה במעשה עגל ושכירת הלוחות" (ליקוטי מאמרים, דרשה לסיים הש"ס, בני ברק תשל"ג, עמ' 240).

תפקידים: שותפות עם ה'; מתנה; כפרה.⁶ העובדה שהוא לא מנה, ובצדק, בין תפקידי הקורבן את 'האכלת האל', ואת 'גירוש השדים והמזיקין', מלמדת הרבה על התפנית הדרמטית שהתרחשה במקרא בכל הקשור לאופי הקורבן ולתפקידו.⁷ וכבר עמדנו על כך לעיל.

2. קורבן תמורה

מבין הגישות שביקשו לתת טעם חיובי לקורבנות ולא רק טעם פולמוסי, בולטת הגישה שרואה את הקורבן כתמורה: בעל החיים מחליף את האדם שמקריב אותו. לעיתים האדם חוטא, ועל כן הוא זקוק לדבר מה שיחליף אותו ואת העונש המחכה לו, ולעיתים האדם חש שהוא רוצה למסור את נפשו לאלוהיו, והוא עושה זאת בצורת קורבן. הדגם האולטימטיבי לתפיסה זו הוא הקרבת האיל בעקדת יצחק. יש לזכור שאחת המגמות העיקריות של הסיפור שם הוא ביאור עולם הקורבנות כעולם שמחליף קורבן אדם. כלומה, הקרבת האיל "לְעֹלָה תַחַת בְּנוֹ" (בראשית כ"ב, יג) איננה רק קישוט אגבי של הסיפור, אלא עיקר עניינו.⁸ מכאן ניתן להסיק שכל עולה באשר היא באה 'תחת האדם', כמו אצל אברהם אבינו שקידש בסיפור העקדה את מקום הקרבת הקורבנות: "אֲשֶׁר יֹאמֶר הַיּוֹם בְּהָר ה' יִרְאֶה" (שם, יד).

נציג בולט של תפיסה זו הוא רמב"ן. כך הוא כתב אגב הפסוק שדורש שהעולה כולה תעלה באש – "וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמְזַבְּחָה עֲלֶיהָ אִשָּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה'":

ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם, כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאווה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו. כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד

6. סמית, הרצאות. הקורבנות השונים נחלקים בין התפקידים הללו: זבח שלמים מורה על שותפות; קורבן העולה הוא המתנה האולטימטיבית; וקורבן החטאת והאשם באים לצורך כפרה.

7. חוקר המקרא הגדול יחזקאל קויפמן האריך להוכיח גישה זו בספרו תולדות האמונה הישראלית.

8. ראו עוד: גרוסמן, אברהם, עמ' 300-333.

פרק ראשון: משמעות הקרבת קורבנות

הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו (פירושו לוויקרא א', ט).

תפיסתו של רמב"ן עצמו כנראה מורכבת יותר מהציטוט שמוכח כאן, אך לצורך הצגת המודל דבריו נוחים לדיון. לפי דבריו, ראוי לו לחוטא שיישפך דמו, אך הקורבן מאפשר לאדם לשלוח את הבהמה אל מותה כתחליף למותו שלו.

תפיסה זו רחבה ביותר, ויש לה מהלכים גם אצל רבים מהמפרשים המודרניים,⁹ אולם קשה להסתפק בה. ראשית יש לציין שלפי ביאור זה אקט ההקרבה על גבי המזבח הוא משני. העיקר הוא עצם המתת הבהמה – "שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו" – אולם מתוך פשטי המקראות נראה שיש חשיבות עליונה לעובדה שדווקא אש המזבח היא האוכלת את הקורבן. ניתן אומנם לנסח זאת באופן שונה מדברי רמב"ן, כך שהצורך למסור את הבהמה לה' – ולא רק עצם המתתה – הוא חלק מהתמורה הנדרשת, אך גם בדבר זה לא ניתן להסתפק. קשה לומר שהאווירה המלווה את זבח השלמים היא אווירה של 'דם תחת דם'.¹⁰ באמת, כפי שניווכח להלן, אפילו קורבן החובה הקלאסי – קורבן החטאת – איננו מצטייר ככפרה שהאדם נדרש לה אלא כדרך לחטא את המשכן. דווקא בקורבן כפרה זה אלמנט התמורה פחות מובלט. מצד שני, חובת סמיכת הידיים של הבעלים על הקורבן, אכן יוצר שיתוף ביניהם. הבהמה הולכת אל המזבח בשם בעליה, ולפי שיטת התמורה הצורך בכך מתבאר היטב.

3. השראת שכינה

הנציג הבולט של הגישה השלישית הוא רבי יהודה הלוי (הכוזרי, מאמר שני, אות כה-כו). לדעתו, תפקיד הקורבנות הוא להשרות שכינה בתוך מחנה ישראל. תפעולו של המשכן דורש קורבנות, ולולא כן לא יוכל המשכן לשמש בית לשכינה בתוך המחנה. דבר זה נשמע כסוג של טאוטולוגיה: 'לשם מה יש צורך בקורבנות בתוך המשכן? כדי שהמשכן יתקיים ויוקרו בו קורבנות'. אולם כפי שעוד נראה בדיוננו בפרשת צו,

9. ראו למשל אצל ינובסקי, כפרה.

10. בעל הטורים כתב ברוח זו גם בנוגע לזבח שלמים: "את החלב המכסה את הקרב – לפי שבא לכפר על החטא שעשה מחמת רוב שומנו, כדכתיב 'וישמן ישורון ויבעט', וכתוב 'שמנת עבית כשית', לכך מביא החלב וכאילו הקריב חלבו" (פירושו לוויקרא ג', ג). אך קשה לאמץ זאת, שהרי זבח שלמים אינו בא על חטא ואינו בא לשם כפרה.

ובמיוחד בתורת העולה שברשימה זו, תפיסה דומה עולה מתוך המקראות.¹¹ במעמד הר סיני נראה כבוד ה' כאש אוכלת (שמות כ"ה, יז), והקורבנות מאפשרים לאש זו להמשיך ולאכול תמיד על המזבח שבמשכן, כלומר, הקורבנות מאפשרים לכבוד ה' לשכון בתוך המשכן ובתוך מחנה ישראל. עוד נשוב לנקודה זו בדיוננו על היום השמיני למילואים, ועוד ניוכח שהיא באמת מהותית להבנת תפקיד המשכן ולהבנת תפקיד הקרבת הקורבנות שבו.

בניסוח אחר – אך דומה מבחינת קטגוריות המחשבה – היו שהציעו שתפקיד הקורבנות להשיב את הסדר שהופר על כנו. גישה זו אינה מדברת על 'השראת שכניה', אך גם היא סבורה שעולם הקדושה קשור בטבורו בהבדלה ובהבחנות של מדרג ושל סדר, ותפקיד הקורבנות לשמר סדר זה ולאפשר לקדושה לנכוח בחיי ישראל.¹²

4. הבעה דתית וביטוי מצפוני

כפי שפתחת, יש גוונים רבים וביאורים נוספים שהוצעו לאורך הדורות לצורך שבקורבנות. אני מבקש להבליט נקודה מסוימת המבטאת את אחת המגמות העיקריות של עולם הקורבנות, במיוחד קורבנות הנדבה. בכסיסם של דברים נדמה שהצדק עם צבי וינברג, שלאחר שהעלה אפשרויות שונות להבנת תפקיד הקורבן כתב: "נראה לי נכון להצביע על מוטיב אחד בלבד:

11. גישתו הכללית של ר' יהודה הלוי היא שעדיפה עבודת ה' בתמימות מזו המתחכמת שנוטה אל הפילוסופיה, אולם הוא לא מזכיר זאת בכל דיון ודיון. עם זאת, יש כמה דיונים שבהם הוא חוזר על עיקרון זה, וכנראה הדבר לא מקרי, שבין אלו נמנה גם דיונו בתפקיד המשכן והקורבנות, ושכסופו הוא הוסיף: "ומי שקבלה קבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו, הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר. אך מי שנטה מהמדרגה העליונה ההיא אל המחקר, טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעזבם לסברות רעות ולספקות מביאות אל אבדון" (הכוזרי, מאמר שני, כו; תרגום אבן תבון). יחסו האמביוולנטי אל הפילוסופיה קשור בהעתיקו את בסיס הדת מהעיון האוניברסלי (של אלוהים בורא; אחדות האל וכדומה) אל התגלות האל בהיסטוריה. ראו למשל: ש"ב אובראך, עמודי המחשבה הישראלית, כרך ראשון, עמ' 263-267. על תפיסת הקורבנות של ריה"ל ראו שם, עמ' 275-276; ועל יחס הנבואה לפילוסופיה, ראו שם בעמ' 293-318.

12. ג'נסון, מערכת הקורבנות: "סדר, דירוג והיררכיה הם עקרונות מארגנים מרכזיים במערכת הכהונה. בדרך זו, הפולחן מבקש לשלב יחדו את כל ההיבטים שבחיי ישראל ולהביא אותם תחת שלטון ה'. קורבנות ממלאים תפקיד במפעל זה על ידי סיכום ושיקוף של הערכים ושל ארגון היררכי, שמצויים בתחומי חיים אחרים. הקורבנות גם מבצעים את המשמיה החינוכית להשיב את הסדר על כנו, כאשר הוא נפגע בשל אשמה כלשהי. ככאלה, הם משמרים ומשפרים את עמידת ישראל לפני אלוהים, אשר תמיד מאוימת מחוסר סדר וממוות, הקשורים בטומאה ובחטא".

פרק ראשון: משמעות הקרבת קורבנות

העובד – פרט או ציבור – מחפש את קרבתו של האל, כדי לזכות בהטיית חסדו: א. מתוך תודעה שאבד לו (חטאת, אשם). ב. מתוך רצון להגביר אותו (עולה, שלמים ומנחה).¹³ אני מבקש לאחוז בדרך עקרונית זו, אך לנסח אותה אחרת.

כרקע לדברים שיבואו, ראוי להזכיר את הסוציולוג היהודי-צרפתי דויד אמיל דורקהיים, אשר כתב שאין זה נכון לחקור את העולם הדתי רק כמערכת של רעיונות פילוסופיים ותאולוגיים. הוא טען שיש לתת משקל לפרקטיקה הדתית ולטקסים שמלווים אותה. הוא הצביע על כך שמאמינים רבים מעידים כי העולם הדתי מיושם בחייהם בעיקר דרך העדשה הנורמטיבית – אופן ההתנהגות המעשי, ושדבר זה רלוונטי בחייהם יותר מ'מחשבת הדת'. אני מבקש לאחוז בהנחת המוצא הזו בניסיונו לראות באקט המעשי של הקרבת קורבנות התרחשות דתית, אולם לחרוג משיטתו של דורקהיים שפנה אל הריטואל גם על חשבון החוויה הדתית. בהקשר זה אני מבקש לשלב את הנחות היסוד של דורקהיים עם תפיסתו היסודית של רודולף אוטו – הענקת משקל גדול לחוויה הדתית.

כאשר ר' יהושע בן לוי טוען "תפילות במקום תמידין תקנום"¹⁴ ובמהלך הסוגיה מתברר שאף העמדה החולקת, שסבורה שאבות תיקנו את התפילה, מסכימה שסדר התפילות וזמנן מתואמים עם הקורבנות¹⁵ – נחשף אחד היסודות הבסיסיים המלווים את מעשה ההקרבה. מתברר שיש לראות בהבאת קורבן מעין מבע; מאחר שאין מדובר במבע מילולי, אולי נכון יותר לכנות זאת מחווה. המחווה שנעשית דרך הקורבן היא כזו שיש בה תוכן מוסכם, ושכל המשתתפים באקט המחווה מודעים לו. אולי ניתן להשוות זאת לבחור הקונה לחברתו טבעת. זוהי מחווה המביעה רגש עז, ולצידה גם הצעה קונקרטית הברורה לדמויות: לאהובתו כבר ברור שעליה לומר אם היא נעתרת לבקשתו להינשא, עוד לפני שהוא פתח את פיו. ברגע שחז"ל זיהו את

13. וינברג, הקורבן בישראל, עמ' 330.

14. ברכות כו ע"ב.

15. המשך הסוגיה שם בבבלי: "אמר לך רבי יוסי ברכי חנינא: לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות, דאי לא תימא הכי תפלת מוסף לרבי יוסי ברכי חנינא מאן תקנה? אלא תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות". בשל קשר זה מפתיע הדבר שבתפילת עמידה אין כל מעמד מיוחד לכוהנים (מלבד ברכת כוהנים שמשולבת בו). על הפתעה זו ראו אצל פליישר, שמונה עשרה, עמ' 208-210. אברהם שמאע הסב את תשומת לבי לכך שכבר במקרא אפשר לשמוע הד לכך שיש בכוחה של תפילה להחליף קורבן, לפחות בספרות החכמה. כך למשל: "תפון תפילתי קטרתי לפניך משאת פפי מנחת ערב" (תהילים קמ"א, ב); "זבח רשעים תועבת ה' ותפלת ישרים רצונו" (משלי ט"ו, ח). שמאע טען שגם מתפילת שלמה עם ייסוד המקדש – שמבליטה את תפקיד המקדש כמקום תפילה – עולה שיש קשר יסודי בין עבודת המקדש לתפילות.

התפילה המילולית כתחליף התואם לקורבן, הם בעצם אמרו שהקורבן מאז ומעולם היה מבע שמבקש לומר דבר מה, להביע רגש או תודעה, חוויה דתית או ציפייה. ייתכן שיש לדבר גם רקע לשוני. בעברית המקראית הפועל 'לעתור' משמעותו להתפלל, ו'להיעתר' משמעותו לקבל את התפילה ברצון (בראשית כ"ה, כא). אולם באוגריתית ובערבית הפועל עת"ר הוא 'לשחוט', 'להקריב', ולאור כך היו שהציעו שגם במקרא, מלכתחילה, כל עתירה לה' לוותה בקורבן או אקט פולחני דומה, גם אם בהמשך נותרה התפילה לברה.¹⁶ ליבי מגמגם בדבר, אך אם אומנם ההיעתרות לה' בישראל לוותה בתחילה בקורבן, ולאחר זמן נותרה מילה זו כמביעה תפילה והפצרה בה' בלבד, מלמד הדבר על תנועת הנפש הדומה שמלווה שתי עבודות דתיות אלו, ועל המכנה המשותף שלהן.

אף שהקורבן הוא מחווה שנושאת באמתחתה מבע קונקרטי, אין מלל רשמי שמלווה אותה. קשה להגזים במשמעות המהפכנית של נתון זה. בטקסטים פולחניים שיש בידינו מהעולם הקדום, ניכר שעמי קדם שמו דגש גדול על המבע המילולי שמלווה את הקרבת הקורבן. הדוגמאות לכך מרובות, ורק לשם הרושם הכללי אזכיר את הריטואל היומי במקדש המצרי. כך נאמר בהוראות לכוהן המקריב באותו יום:

תחילת האמירות של הטקסים הקדושים שנעשים עבור בית אמון-רע, מלך האלים, במהלך כל יום על ידי הכוהן גדול שמשרת באותו יום:
האמירה להבערת האש – המילים שצריכות להיאמר:
'ברוך הבא, ברוך הבא בשלום, הו' עין הורוס',¹⁷ – המפואר, ללא פגע, הצעיר – בשלום. אשר זורח כמו (האל) רה על האופק. כוחו של סת הסתיר עצמו לפני עינו של הורוס, אשר לקח אותו והחזיר אותו והשיבו למקומו עבור הורוס'...

האמירה לשבירת החרס¹⁸ – המילים שצריכות להיאמר:
'החמר שבור, המים הקרים פתוחים, הווירידים של אוזיריס (אל היאור) נמשכים. חלילה לא באתי להסיר את האל מכיסא מלכותו, אלא באתי להושיב את המלך

16. ראו על כך אצל חמורי, ניוחש נשים, עמ' 46. הפסוק המעניין ביותר בהקשר זה הוא דברי יחזקאל: "וְאִישׁ מִקְטָרְתּוֹ בִּידּוֹ וְעֵתֵר עֲנַן הַקְטָרֶת עָלָה" (ח', יא), אולם ביחזקאל עצמו יש גם 'לעתור' במשמעות להתפלל בלבד (ל"ה, יג).

17. עשן הקטורת (כמו גם קורבנות אחרים) מכונים 'עין הורוס' בטקסטים אלו.

18. שבירת החרס אוטמת את דלתות המקדש.

פרק ראשון: משמעות הקרבת קורבנות

על כסאו. שב על כיסא גדולתך, הו אמוֹן־רה, אדון המלכויות של שתי האדמות. אני האחד שהתגייס לשירות האלים. קורבן שהמלכים מביאים: אני טהור.¹⁹

בטקסט זה משולבות אמירות נוספות המלוות דרכי פולחן אחרות, אך די בדוגמאות קלות אלו להיכנס לאווירה שמלווה את הפולחן המצרי. במזרח הקדום ובמצרים הקדומה, הנאום המלווה את האקט הסמלי הוא מוקד בעל חשיבות עליונה, ולעיתים נדמה שהוא העיקר, יש מילים "שצריכות להיאמר", כלשון הטקס הנזכר. ואכן דבר זה איננו צריך להפתיענו. הרי האקט הקונקרטי יכול להתפרש באופנים מגוונים, ודווקא המבע המילולי שמלווה אותו הוא שמעניק לו את המשמעות הנאותה. שבירת כלי חרס לא אומרת מאומה, אלא אם יעניקו לה משמעות של שבירת סכרי המים ופתיחת שפע השקיה שהאל מעניק ליאור מוורידיו. כמו אמירת החתן בקידושין שמעניקה לנתינת שווה הפרוטה לכלתו את מהותה ותפקידה המשפטי, כך האמירות המלוות את הקרבת הקורבנות בעולם הקדום מעניקות להם את אופיים ומגדירות את תפקידם. דווקא משום כך, בולטת לעין העובדה שבהלכות הקורבנות שבתורה דבר זה נעלם. מלבד חריגה אחת מעניינת בתהליך חיטוי המשכן ביום הכיפורים (נוסח הוורידיו של הכוהן), איננו מוצאים נאומים שיש לצרפם לעבודת הקורבנות הרגילה (ביכורים ויודוי מעשרות דורשים עיון לעצמם). הדבר מפתיע דווקא משום שהתורה מסתייגת מתפיסה מגית־פגנית של הקורבנות, וניתן היה לצפות שיושם דגש על תנועת הלב והדיבור יותר מאשר על העשייה הקונקרטיית.

היטיב לבאר תופעה זו יחזקאל קויפמן. הוא עמד על כך שהדיבור המלווה את עולם הפולחן האילי הקדום נוטה אל הניחוש ואת המגיה. יותר משיש לראות דיבורים אלו כתפילות יש לראותם כפעולות, והלחש הנכון פועל – על פי תפיסתם – את פעולתו. לדעתו של קויפמן, התורה יצאה נגד בניית עולם דתי שכזה בכל תוקף, ועל כן הסירה את כל הנאומים שעלולים להיתפס כפעולות לחש מגיות שפועלות על המציאות. 'מקדש הדממה' הוא כינה את המקדש המקראי הישראלי, אשר רק פעולות נעשות בו, ללא נאומים מלווים: "שוררת בו דממת קודש. המקדש הכהני הישראלי הוא מלכות הדממה".²⁰ ישראל קנוהל הוסיף שיש בדממה זו שיקוף של

19. ANET, עמ' 325 (על פי תרגומו של ג'ון וילסון).

20. תולדות האמונה, כרך ב, עמ' 476.

תפיסה מופשטת של האלוהות: "הדממה מאפיינת את עמידתו של האדם בפני האלוהות המסתורית והנשגבת השוכנת במקדש".²¹ כך הופך אפוא הקורבן למבע ללא מילים, למחווה שמביעה רגש דתי, מבלי להגדירו במילים מדויקות. שלא כמו שנדמה במבט ראשון, יש בכך מבע עשיר יותר, מופשט יותר, מאשר המבע המילולי האלטרנטיבי.²² אלא שיש בקורבן דבר מה שאין בתפילה: הקורבן הוא גם מתנה. דבר מה עובר מרשותו של המקריב לרשות גבוהה. משה הלברטל עמד על כך ששני המונחים הרווחים במקרא לקורבנות – 'קורבן' ו'מנחה' – קשורים באותו מרחב סמנטי. הקורבן מורה על כך שהמקריב 'מְקַרֵב' דבר מה לקונו, והמנחה מורה, ככל הנראה, על 'הנחה' של דבר מה לפני ה'. מביא הקורבן אינו 'נותן' אלא רק מגיש למזבח, וה' הוא שיחליט אם ליטול את הקורבן שהוגש לו.²³ יש לנתון זה משמעות רבה: הקורבן הוא חלק מדיאלוג, ואין כל ערובה שהוא יתקבל. אין מדובר במעשה מגי-אוטומטי אלא בגילוי רצון, הן של המקריב הן של ה'.

אין זה מקרי שבסיפור ההקרבה הראשון בתורה – של קין ושל הבל – מסופר גם על דחיית קורבן. בהזדמנות אחרת גם הצעתי שבכוונה לא משולבת סיבה ברורה לדחייה זו: פניו של קין נפולות גם משום שאין לו מושג מה פגם מצא בו ה', אך דווקא כך ברור לכל קורא שאין כל ביטחון שהקורבן יתקבל.²⁴ הדבר תלוי ברצונו החופשי של ה' ובהכרעתו אם המקריב ראוי לפניו.²⁵ יפים בהקשר זה דברי רמב"ן

21. קנוהל, אמונות המקרא, עמ' 120. אצל חז"ל חלה תפנית מסוימת, כאשר הם דורשים שהמעמדות של ישראל הניצבים במקביל להקרבת התמיד על ידי הכוהנים, יקראו במעשה בראשית: "אלו הן מעמדות? לפי שנאמר 'צו את בני ישראל ואמרת אלהם את קרבני לחמי', וכי היאך קרבנו של אדם קרב, והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות. על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים, של לויים, ושל ישראלים. הגיע זמן המשמר לעלות, כהנים ולויים עולים לירושלים, וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית" (משנה תענית ד, ב).

22. ראו כיוון דומה אצל ונהאם, תאולוגיה.

23. הלברטל, על הקורבן, עמ' 10.

24. הרוצה להרחיב בקריאה זו מוזמן לעיין בספרי: גרוסמן, בראשית, עמ' 108-121.

25. חז"ל הקפידו שהקטרת בשר הקורבנות תיעשה בזריקה ולא בהנחה, והיו אף שטענו שבמיוחד לשם כך עשו רווח בין הכבש לבין המזבח עצמו (ראו זבחים סב ע"ב; רמב"ם, הלכות בית הבחירה ב, ג). מבחינה פורמלית חז"ל למדו זאת מהיקש הקטרת האיברים לזריקת הדם – "מה הדם בזריקה אף בשר בזריקה" (זבחים, שם). ייתכן שהבסיס הרעיוני לדרשה זו הוא לשמור על פער בין מקטיר הקורבן לבין האש האוכלת. בסופו של דבר, האדם לא יכול להגיע עד לכבוד ה' המתגלה באש על המזבח, ונותר 'רווח' שלא ניתן לבטלו.

פרק ראשון: משמעות הקרבת קורבנות

שעמד על כך שבעולם הקורבנות לא משולב שם אלוהים אלא רק השם הפרטי – שם הוי"ה.²⁶ המקריב המגיש קורבן לקונו אינו עומד מול הישות האי-סופית השולטת בעולמות כולם, אלא עומד מול ה' בשמו הפרטי, כאישיות פרסונלית, ומולו הוא מבקש להביע דבר מה במחווה תמימה.

המעבר של דבר מה מידו של הבעלים אל המזבח הוא חלק מהותי בתודעת ההקרבה, והוא ייצוג מלא של דיאלוג חי שמתרחש לצד המזבח. אכן דווקא במקום זה יש חוקים נוקשים וברורים כיצד יש לנהל מחווה זו, אך הדבר נובע מכך שהחשש שמא הקורבן לא יתקבל הוא חשש ממשי. אין הדבר נובע רק ממה ששם הסופר היפני הרוקי מורקמי בפי ג'וני ווקר: "השמירה על הסדר הנכון היא צורה של הבעת כבוד",²⁷ אלא משום שדיני ההקרבה המפורטים הם תגובה לצורך המקריב לדעת שהוא פועל נכון כך שקורבנו יתקבל: "וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו" (א', ד). בניסוחו היפה של הלברטל: "ריטואל (הקורבן) הוא פרוטוקול שמגן מפני הסיכון של הדחייה".²⁸ התודעה הדתית המלווה את מביא הקורבן וחששו שקורבנו לא יתקבל ברצון, באים לידי ביטוי בברכת העבודה שבתפילת שמונה עשרה. יש שראו את עיקרה של ברכה זו בבקשה לחזרת שכינה לביתה ולחידוש עבודת המקדש, כפי שעולה מחתימתה – "וְתַחֲזִינָה עֵינֵינוּ בְּשׂוֹבֵךְ לְצִיּוֹן בְּרַחֲמִים. בְּרוּךְ אַתָּה ה' הַמַּחְזִיר שְׂכִינָתוֹ לְצִיּוֹן". אולם ככל הנראה ברכה זו נאמרה גם בזמן שבית המקדש עמד על תילו (כלי התוספות של בקשת החזרת העבודה כמובן):

אָמַר לָהֶם הַמְּמַנֶּה: בְּרָכוּ בְּרָכָה אַחַת, וְהֵן בְּרָכוּ. קְרָאוּ עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, שְׁמַע, וְהָיָה אִם שָׁמוּעַ, וַיֹּאמְרוּ; בְּרָכוּ אֶת הָעַם שְׁלֹשׁ בְּרָכוֹת: אֲמַת וַיְצִיב, וְעַבְדוּדָה, וּבְרַפְתְּ כְהָנִים. וּבִשְׁבֹּת מוֹסִיפִין בְּרָכָה אַחַת לְמִשְׁמֵר הַיּוֹצֵא (משנה תמיד ה, א).²⁹

26. רמב"ן בפירושו לויקרא א', ט. ראו גם בפירושו לבראשית ז', א; שמות י"ח, יג.

27. בספרו קפקא על החוף (תרגמה מיפנית ע' קופר), ירושלים 2007, עמ' 176.

28. הלברטל, על הקורבן, עמ' 15. הלברטל טוען שמאחר שגם את הבהמה המוקרבת קיבל האדם מידיו של ה', הרי שמדובר במעגל של מתנה שהמקריב חפץ להיות חלק ממנו (שם, עמ' 11-12).

29. הרמב"ם שילב משנה זו במשנה תורה אך המיר את ברכת כוהנים בברכת שים שלום: "ואחר שמעלין האיברים לכבש מתכנסין כולן ללשכת הגזית והממונה אומר להם 'ברכו ברכה אחת', והן פותחין וקורין אהבת עולם, ועשרת הדברות, ושמע, והיה אם שמוע, ויאמר, ואמת ויציב, ורצה, ושים שלום" (רמב"ם, הלכות תמידין ומוספין ו, ה). יצחק לנדיס בריונו במשנה זו – שממנה עולה שלצד הקורבנות היו גם ברכות ותפילה – הציע לראות את ברכת אהרון בימי המילואים כרקע למודל כזה (לנדיס, ברכת העבודה, עמ' 14-16).

מתברר שברכת העבודה שולבה גם בכרכות הכוהן הגדול לאחר הקריאה בתורה שבתום עבודת יום הכיפורים (משנה יומא ז, א), כמו גם בכרכות המלך בהקהל (משנה סוטה ז, ז), וכדברי יצחק לנדיס: "מקורות אלו מורים על כך שחז"ל הבינו שהברכה על העבודה שנאמרה במקדש היא בעצם אותה ברכה המופיעה בתפילת העמידה. נמצא שלפי חז"ל יש רצף בין המעמד הליטורגי שנהג לאחר החורבן לבין העבודה במקדש".³⁰ אם נשמיט את התוספות שהצטרפו לברכת העבודה לאחר חורבן המקדש, אשר עוסקות בציפייה לחזרת עבודת הקורבנות ולקבלת התפילה העומדת במקום קורבן, תעלה בידינו הברכה הבאה (על פי הנוסח שבידינו היום):³¹

רְצָה ה' אֱלֹהֵינוּ בְּעִמְךָ יִשְׂרָאֵל, וְאִשֵּׁי יִשְׂרָאֵל מְהֵרָה בְּאַהֲבָה תִּקְבַּל בְּרִצּוֹן. וְתִהְיֶה לְרִצּוֹן תָּמִיד עֲבוֹדַת יִשְׂרָאֵל עִמְךָ.³²

פתיחתה, בלשון 'ריצוי' ("רצה ה'"); בחתימתה משולבת שוב לשון 'ריצוי' (ותהי לרצון תמיד), ואף בלבה מתמקדת תפילה זו בקבלת קורבנות ישראל באהבה וברצון: "וְאִשֵּׁי יִשְׂרָאֵל מְהֵרָה בְּאַהֲבָה תִּקְבַּל בְּרִצּוֹן". עזרא פליישר גם שיער (על סמך פיוטים קדומים) שחתימת הברכה הייתה במקורה: "הרוצה בעבודה".³³ כזכור, גם במקרא לשון 'ריצוי' נזכר כתכלית הקרבת הקורבן, כמו: "וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו" (א', ד). תפילה זו, אשר מלווה את הקרבת הקורבנות חושפת כאמור את בקשת קבלת הקורבן ואת החשש מפני דחייה, והמתפלל אינו עוזב ברכה זו עד שהוא מרחיב את בקשתו שה' ריצה את מעשיו – גם אל מעבר לתחומי המקדש: "ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך". בימינו כשאין לנו מקדש, עולות וזבחים, נאמרת ברכה

30. לנדיס, ברכת העבודה, עמ' 18.

31. לברכת העבודה הקדומה יש שני ניסוחים בסיסיים שהתפתחות באופנים שונים (ראו בהרחבה אצל לנדיס, ברכת העבודה, עמ' 51-96), אך לענייננו אין זה משנה. ארליך טען שלשון הברכה "רצה... ושכון בציון" – המתועדת באחד הנוסחים – יכולה הייתה להיאמר גם בזמן שהמקדש עומד על תילו ומשמעותה שתתמיד השראת השכינה (ארליך, מקום השכינה, עמ' 8-9). על ניסיונות של גאונים וראשונים להציע את הנוסח המקורי של ברכת העבודה במקדש, ראו אצל לנדיס, ברכת העבודה, עמ' 11.

32. אם אומנם ברכה זו נאמרה גם בזמן הבית ניתן להבין מדוע אנו מבקשים בה שה' יקבל ברצון את "אשֵׁי ישראל" – אף שאיננו מביאים היום קורבנות לאישי ה'.

33. פליישר, נוסח. גם שולמית אליצור תמכה בעמדה זו על רקע נטיית הברכות לאינקלוזיו – חתימה מעין פתיחה (אליצור, ברכות קדומות, עמ' 27-28).

פרק ראשון: משמעות הקרבת קורבנות

זו בגעגוע ובבקשת החזרת השכינה למקומה, ובתוך כך מבקש המתפלל שתפילתו תתקבל כאילו הייתה קורבן.

יותר מכך: במובן מסוים ברכת העבודה היא הברכה החותמת את תפילת העמידה. גם מבלי להכריע במחלוקת החוקרים הרחבה מתי התחילה בישראל תפילת העמידה הממוסדת (אלבוגן והיינימן סברו שכבר בזמן הבית התקיימו תפילות של קבע, ואילו לויזן ופליישר סברו שתפילת הקבע יוסדה רק בדור יבנה, לאחר החורבן), ברור שמאז התקבלותה, הייתה תפילת העמידה בעלת סדר מכוון ובמספר ברכות מדויק. אולם דוד הנשקה הראה שתפילת העמידה הבסיסית נחתמה בברכת מודים – ובעקבותיה ברכת כוהנים – ולא בברכת שים שלום כמקובל אצלנו.³⁴ די להיזכר במשנה המתארת את תפילת ראש השנה להתרשם כך:

סֵדֶר בְּרִכּוֹת: אֹמֵר אָבוֹת, וְגִבּוֹרוֹת... וְאֹמֵר עֲבוֹדָה, וְהוֹדָאָה, וּבְרַפְת כְּהֲנִים – דְּבָרֵי רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי. אָמַר לוֹ רַבִּי עֲקִיבָא... אֵלֶּא אֹמֵר אָבוֹת, וְגִבּוֹרוֹת... וְאֹמֵר עֲבוֹדָה, וְהוֹדָאָה, וּבְרַפְת כְּהֲנִים (ראש השנה ה, ה).

בציטוט המשנה דילגתי על מחלוקת התנאים הנוגעת לשילוב תפילת קדושת השם וקדושת היום (והתקיעות הנלוות להן) בתפילת עמידה של ראש השנה, מפני שהדבר המסקרן מבחינתנו הוא סיום תפילת העמידה לפי שתי העמדות המתנצחות – לאחר ברכת הודאה מגיעה ברכת כוהנים, ולא מוזכרת ברכת 'שים שלום'.³⁵ הנשקה הוסיף שלאור כך יש לראות בברכת כוהנים הבאה בסיום התפילה מעין דיאלוג, וכמענה ה' לתפילה שבא בדמות הברכה שהוא מברך בה את ישראל. לעניין דיוננו אני מבקש להפנות את תשומת הלב למוקד אחר בתפילה, מוקד הנטען משמעות מיוחדת לאור דבריו.

ברכת מודים היא חתימה מתאימה לתפילה, שהרי בסיום רצף בקשות מגוונות מתבקש שהמתפלל יודה לאלוהיו על כל הטוב שנותן לו, ערב, בוקר וצהריים. מבחינה זו, ברכת 'מודים' שונה באופייה מברכות הבקשה שמלוות את עיקר תפילת העמידה. יוצא אם כן, שברכת הבקשה האחרונה ששולבה בתפילה הקדומה היא ברכת "רְצֵה ה' אֱלֹהֵינוּ בְּעַמְךָ יִשְׂרָאֵל". זוהי הברכה החותמת את הבקשות כי בה

34. הנשקה, תפילת העמידה (במיוחד עמ' 362 ואילך).

35. לצד זאת יש לציין, שברכת שים שלום היא מעין דרשה של ברכת כוהנים ותפילה שהברכה אכן התקיים, כך שאפשר לראותה כנספח לברכת כוהנים.

נעוץ הסיפור כולו: רק אם ירצה ה' את קורבנות ישראל (ואת תפילתם) וימצאם ראויים לכך – תתממש תכלית הקורבן. לולא כן – גם אם האדם הביא את קורבנו בנדיבות לב, הייתה זו עבודה לחינם ולא התנהל דיאלוג. המחווה לא התקבלה על ידי מי שהקורבן הוגש לו.

עולם הקורבנות מזמין את האדם לנתיבי שיח מגוונים עם אלוהיו. הגיוון בקורבנות הנדבה מלמד שעולם המשכן מזמין את האדם להבעות דתיות שונות, ולכך נקדיש דיונים רחבים להלן. לא הרי חוויית המקריב עולה כהרי זו של מקריב זבח השלמים, ושניהם גם יחד שונים מזה המביא מנחה ומבקש להביע דבר מה על צורכי חייו ועל פרנסתו. לשון אחר, כל קורבן מתווה דרך להבעת תוכן אחר מול ה'. האדם במשכן כמעט שלא פתח את פיו. כאמור, התפילות המלוות טקסים מסוימים הן נדירות (מקרא ביכורים ויודי מעשרות בולטים בחריגותם), ואפילו הוודוי נזכר בוויקרא רק בקורבן חטאת עולה ויורד, ובעבודת יום הכיפורים. הדרך הפתוחה בפני האדם להביע עצמו מול אלוהיו היא דרך המחווה שמייצגת את רצונו, את כוונותיו ואת תודעתו.

אולם כמו שקורה גם בתפילה, שבה המילים מבקשות בראש ובראשונה להביע דבר מה, אך קביעת הנוסח הפך אותן גם לגורם מחנך, המוביל את האדם להבעה רצויה, כך גם עולם הקורבנות הוא בראש ובראשונה ביטוי של מבע, אך לאחר שנכנס לרפוסים מוגדרים, יש בו גם כדי לחנך את האדם. קורבנות החובה אינם דרכי מבע וולונטריות אלא חלק ממסע מפותל של עמידת האדם מול אלוהיו וניהול דיאלוג עמו, ויש לראות בהם 'מבע דתי' שגם מחנך את האדם לקבל אחריות על חייו, ואפילו – כפי שעוד ניווכח בדיון בקורבן חטאת עולה ויורד – על מחדליו. אדם שחטא לאלוהיו לא יוכל לעמוד לפניו שוב, והחטא ירבוץ על כתפיו כמשא כבד מנשוא. החטאת והאשם מאפשרים לאדם להביע את חטאו ולכפר עליו: לתקן את מה שפגם בהשראת שכינה בישראל ובמה שפגם בעצמו.³⁶ הקורבנות באים אפוא בראש ובראשונה כמענה לצורך הדתי של עובד ה', לשם פיתוח שיח כן ומורכב עם ה' ולשם קבלת אישור שהמקריב רצוי לפני ה'. דווקא משום כך הדרישה שתהא

36. כאמור לעיל, יש ניסוחים במחקר המודרני שרואים בקורבנות 'השבת הסדר על כנו'. לטענתם, החטא פוגע בסדר ההרמוני העולמי ותפקיד הקורבן להחזיר את התנהלות העולם למצבה התקין. ראו למשל: גרמן, אידאולוגיה; ג'נסון, מערכת הקורבנות, עמ' 25-40. בכונה אינני מתנסח כך. ודאי בפרשת ויקרא עולה הרושם שהקורבנות מתנוועעים במרחב אישי של אינדיבידואל העומד מול קונו, והם אינם בעלי תפקיד קוסמי. בפרשת צו יש יותר מקום לבחינת רעיונות כאלו.

פרק ראשון: משמעות הקרבת קורבנות

ההקרבה 'לשמה' כל כך חשובה בעולם הקורבנות – המקריב צריך להיות מכוון לקורבן הספציפי שאותו הוא מביא, מפני שכל קורבן הוא מבע אחר. הנתון המרכזי שמוביל לקריאה כזו הוא פתיחת חטיבת הקורבנות: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יִקְרִיב מִמֶּם קָרְבָן לַיהוָה" (א', ב). עולם הקורבנות אינו מתחיל מציווי אלא מהזמנה. אדם שרוצה להקריב קורבן לה' – מוזמן לעשות זאת באופן מסוים, כפי שמפורט שם. להלן ניווכח שניסוח כזה מלמד שמצע הקורבנות קיים עוד לפני מתן חוקים אלו. ואכן מסתבר שהעולם הקדום נשען באופן מסיבי על קורבנות, והתורה מתייחסת לכך כאל נתון קיים וכאל עובדה ברורה מאלוהים. אולם אינני מתכוון לכיוון של הרמב"ם (שבשל כך התורה יוצאת נגד התופעה) אלא להיפך: מדובר בצורך אנושי עמוק המבטא עולם דתי תוסס של אדם מאמין שעומד מול אלוהיו ומבקש לנהל איתו קשר, דיאלוג, שיח. יש לזכור שקין והבל הקריבו קורבנות ללא כל ציווי כמו גם נח היוצא מן התיבה. קורבנות אלו אכן הביאו למימוש קשר בין האדם לאלוהיו: "וַיִּרְחַח ה' אֶת רִיחַ הַנְּחִיחַ וַיֹּאמֶר ה' אֵל לִבּוֹ לֹא אֶסָף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאָדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם" (בראשית ח', כא). לפיכך, לצד הפולמוס שעליו העמידנו הרמב"ם, יש גם מצע משותף בעצם ההבנה שהאדם המאמין מבקש להביע את עצמו מול אלוהיו, והדרך הטובה ביותר לעשות זאת היא דרך חוויה של נתינה. האדם זוכה לתת משלו לה', והוא מצידו מאיר לו פנים ומעניק לו ברכה.

בכנות יש לומר, שבסופו של דבר נדמה שהגישות השונות שהוזכרו מאירות את עולם הקורבנות מצדדים שונים שבו, ויש להן מקום זו לצד זו. דווקא משום שהרמב"ם צודק, וניכר שהתורה מאירה את עולם הקורבנות באור חדש, המתפלמס עם שיטות אליליות קדומות, דווקא משום כך יש מקום לשיטת רמב"ן שמעביר את המוקד לעולם הפסיכולוגי של המקריב. לא את האל צריך להאכיל, ולא את השדים יש לסלק – כפי שסבורים מקריבים רבים בני דתות אחרות – אלא מדובר בתהליך נפשי שהמקריב עושה. אם אומנם מוקד הקרבת הקורבנות הוא בתהליך הנפשי שעובר המקריב, הרי שניתן להרחיב את גישת רמב"ן ולראות את הקורבנות גם כמנחה המוגשת לה' בצפייה שתתקבל ברצון, ובכך הקורבנות מאפשרים מבע דתי ושיח עם ה'. אך כל זה נכון בפרשת ויקרא הנפתחת בקריאה לאדם מישראל להביא קורבן. כפי שעוד נראה, כשמגיע הקורא לפרשת צו משתנה המוקד באחת, ולפתע מספר הכתוב על עולה

תורת הקורבנות: מחוות של בשר ורוח

המוקטרת כל הלילה ועל אש התגלות תמידית שיש במזבח. זוהי סמנטיקה חדשה החורגת מגבולות האדם הפרטי, ומשקפת קורבנות שקשורים בהשראת שכינה בתוך המחנה, ממש כגישת ריה"ל. ייתכן שחטיבת הקורבנות גדולה ורחבה יותר מהגדרה כזו או אחרת, והפוך בה והפוך בה דכולה בה.