

**המקור הכוהני
וביקורת הנאורות
חננאל שפירא**

על אנושיות ועל חשיבה רדוקטיבית

האדם הוא יצור רדוקטיבי. המשפט הזה עצמו הוא רדוקטיבי. הוא מעביר את המחשבה האנושית, המורכבת והמסועפת, אל מישור אחד ויחיד. הכוונה במשפט היא, כמובן, שככלל בני אדם נוטים לרדוקציות. כאשר אנו רוכשים תובנה מסוימת, מקבלים הארה או ניצוץ של אמת כלשהי, פעמים רבות הם עשויים להפוך לאמת המידה שעל פיה אנו שופטים כל התרחשות באשר היא.

זוהי הסיבה שהשפעתם של אירועים על תפיסת עולם נוטה להיות מועטה, מכיוון שהסקת מסקנות דורשת התבוננות על אירועים והמשגה שלהם, ובני האדם מתווכים את המציאות הנקלטת ומעבדים אותה דרך עקרון רדוקציוני שתפיסת העולם שלהם כבר מבוססת עליו. כך, המהומות (או שמא הפרעות)

שהתרחשו לאחרונה בערים המעורבות בישראל, שכנעו את הימנים שאין סיכוי לדו-קיום ואת השמאלנים שאין סיכוי לקיום ללא דו-קיום.¹

דברים אלו נכונים לעת החדשה ולעת העתיקה כאחת. עמד על כך ישעיהו ברלין, כשאפיין את 'הנאורות' כתפיסה שבה כל השאלות ניתנות למענה, כל התשובות ארוגות זו בזו, וכבזו השואפת להגיע אל התשובות הללו באמצעות הרציונל. במסגרת זו הוא ציין כי למעשה כך פעלה המחשבה גם בתקופה הקדם-מודרנית. שם הדרך להגיע אל התשובות הייתה דרך מנסרת המסורת, אך העיקרון נותר אותו עיקרון – האדם הוא יצור רדוקטיבי, והוא משתמש באותה מערכת מושגית כדי לבאר כמה שיותר תופעות.²

דוגמאות מן העת העתיקה אינן חסרות. כדי לסבר את האוזן אביא אחת שמצאה חן בעיניי במיוחד מכיוון שהיא

1. על רעיון הרדוקטיביות כנובע מ'עולמות משמעות' שונים וסגורים ראו ניסים מזרחי, "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל", מעשי משפט ד (2011), עמ' 51-74. ראו בייחוד דבריו בעמ' 53-54: "מצד אחד... ניצב עולם המשמעות הליברלי, שבבסיסו תמונת 'אדם אוניברסלי' והמעלה על נס פוליטיקה המבקשת לפרוץ את גבולות הזהות והמוסר הקולקטיביים-המקומיים... מנגד, ניצב עולם משמעות אחר, קהילתי-מסורתי, המשקע בסדר המקומי-מדינתי ובגבולות הזהות הפרטיקולרית-יהודית... עבור כל אחת מן הקבוצות הללו עולם המשמעות המתואר הוא עולם המשמעות היחיד" (ההדגשה שלי).
2. ישעיה ברלין, שורשי הרומנטיקה, מאנגלית: עתליה זילבר, תל-אביב: עם עובד, תשס"א, עמ' 40-42. בהמשך אותו הפרק ("המתקפה הראשונה על ההשכלה"), כותב ברלין על ההתנגדות לכך, דרך דמותו של יוהן גאורג האמן, שדחה את ניסיונות ההכללה לפחות בכל הנוגע להומיניסטיקה: "אם תבקש לדעת איך לגדל צמחים... אז המדעים בוודאי טובים מאוד. אבל לא זה מה שבני אדם מבקשים בסופו של דבר" (עמ' 63). ובמקום אחר, באופן אירוני יותר: "גתה אומר דברים דומים על משה מנדלסון. לדבריו, מנדלסון נוהג ביופי כפי שאנטומולוג נוהג בפרפרים. הוא תופס את בעל החיים האומלל, הוא מהדק אותו בסיכה, וכשדוהים צבעיו הנהדרים, הריחו גווייה חסרת חיים תחת הסיכה. כזו היא האסתטיקה!" (עמ' 64). לביקורת דומה ראו ג'מבטיסטה ויקו, המדע החדש, מאיטלקית: אריאל רטהאוז, ירושלים: הוצאת שלם, תשס"ה.

מציגה שתי רדוקציות הפוכות. המשנה בברכות פרק ה קובעת ש"האומר (בתפילה): 'על קן צפור יגיעו רחמיך...' משתקין אותו". הגמרא מסבירה את ההלכה בכך שהמתפלל במילים אלו "עושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות". לפי האמורא שהציע את ההסבר, האומר "על קן צפור יגיעו רחמיך" סבור שטעמי המצוות הם רחמי האל על בריותיו. נראה שהשתקת המתפלל מבוססת על התנגדות לאמירה גורפת, רדוקציונית, המבקשת להתייחס לכלל המצוות, ולא רק למצוות 'שילוח הקן', כאל מצוות מבוססות-רחמים. ואולם מעניין כי ההתנגדות לכך, על פי אותן אמורא, איננה בנימוק כי "לא כל המצוות הן רחמים", אלא בקביעה הגורפת הנגדית – כל המצוות כולן הן מבוססות גזרה, ולא נוכל להבין את טעמן. האמורא מתנגד לרדוקציה אחת, ומציע במקומה רדוקציה אחרת. הרדוקציה המוצעת משעשעת, מכיוון שהיא מציעה 'אי הסבר' גורף לכל התופעות.

התפיסה הרדוקטיבית הובילה את חכמי הנאורות לתור אחר שפה אוניברסלית שתאפשר לתאר את כל התופעות באותו המישור. הדבר התבטא בשאיפה להצרין את העולם באמצעות המתמטיקה, שאיפה שהוגדרה כ-*mathesis universalis*, העולם המתמטי. כבר שפינוזה הציע, למשל, לחקור את האדם באופן גאומטרי, כאילו היה משולשים ונקודות במרחב.³ בעולם העתיק שאיפה זאת התבטאה בניסיון לבאר תופעות באמצעות ריטואלים. הריטואלים השונים, ששיקפו מטרות, ערכים ותפיסות עולם, ייצגו שפה משותפת לבני תרבות מסוימת, והיא אפשרה להם להחיל אופני התנהגות מסוימים, מוגדרים מראש, להתמודדות עם מגוון סיטואציות.

3. ברוך שפינוזה, אתיקה, מלטינית: ירמיהו יובל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003, עמ' 194. "ואעיינו אפוא במעשי האדם וביצריו כאילו הייתה זו שאלה של קווים, משטחים וגופים".

בחלק מן המסורות, המערכת הריטואלית עברה עם הזמן המשגה מדויקת במיוחד. הדבר בא לידי ביטוי במסתו של הרב סולובייצ'יק שבה מוצג 'איש ההלכה' כאדם שכל התופעות מעובדות אצלו להנחיות הלכתיות. הוא חוזה, למשל, בשקיעה יפה וחושב על זמן הנחת תפילין וקריאת שמע של ערבית. המפעל הגדול של משפחת סולובייצ'יק, ש'איש ההלכה' נכתב בהספד לאחד מבניה, היה יצירת שפה למדנית-מושגית מקיפה וחובקת כול. שפה המסוגלת לתרגם גם רשימות מצאי 'אקראיות' במסכת כלים לאוסף כללים ועקרונות מגובשים ומסודרים. למעשה משפחת סולובייצ'יק עמלה רבות על 'פרויקט של נאורות' הקשור במסורת – יצירת שפה למדנית וקודים אוניברסליים שמי שילמד ויכיר אותם יוכל לאפיין באמצעותם כל סוגיה (בין אם טקסט ובין אם סיטואציה) שתתגלגל לפתחו ו'לפצח' את העקרונות המנחים אותה.

עד כמה מסורתית היא הגישה של 'איש ההלכה'? עד להיכן, במסורת היהודית, ניתן להתחקות אחריה? האם קיימות אלטרנטיבות? ואם כן – מה הן?⁴

על מסורת, ביקורת המקרא ודעות קדומות

במחקר⁵ עלתה ההשערה כי בתורה קיים יותר מחוט סיפורי אחד. בכפילויות ובסתירות שבמקרא, שפרשנים קדומים

4. פה המקום לציין כי הניתוח שלי מבוסס על תובנות שנוסחו בצורה הזאת החל מן העת החדשה במערב. אולם לדעתי תובנות אלו, והוויכוח המרכזי על מידת הרדוקטיביות של המציאות, הן חוצות תרבויות וזמנים. ניתן להתחקות אחר קווי מחשבה דומים גם בטקסטים טרום-מודרניים בתרבויות לבנייניות, כפי שאנסה להראות להלן.

5. חקר המקרא המודרני מזוהה גם כ'ביקורת המקרא', מונח מטעה הנראה כמלווה בנימה שיפוטית שלילית. אולם למעשה מדובר בתרגום של Kritik הגרמני (Criticism באנגלית), מונח המתייחס לאופן קריאה של טקסט על פי כללים פילולוגיים מחמירים

יותר ביקשו לפתור באמצעות פתרונות אד-הוק, רואה המחקר את התפרים שבין נרטיבים שונים ומנוגדים. קבצי החוק שבתורה, המפוזרים לכל אורכה והחלוקים תדיר זה על זה, נראים בעיני ביקורת המקרא כשייכים גם הם לחוטים סיפוריים שונים.⁶

התפיסה הנ"ל גם היא רדוקטיבית, והיא מניחה הצעת פתרון דיאכרוני (או לפחות דיס-הרמוני) כמענה לכל בעיה טקסטואלית. למעשה, המצב מורכב יותר, כאשר כמעט כל היבט של התפיסה שהצגתי עומד לדיון מתמשך – בין אם מדובר בקשר שבין הנרטיב לחוק, באפשרות שחספוסים לשוניים היו נוהל שבשגרה או אמצעי ספרותי מכוון, בהתפצלותם של החוטים הסיפוריים בנקודות החספוס לכדי נרטיבים שלמים וקוהרנטיים ועוד?⁷ לצורך פישוט הדיון יתבסס המאמר על אחד מן החוטים הסיפוריים שהמחלוקת על אודותיו (מבחינת היקפו, תכולת החוק שבו, זהות כותביו וכד') מינורית.

קריאת התורה באופן כזה מאפשרת לתת במה לקולות יהודיים (או יהודאיים) אותנטיים 'מושתקים', שדעותיהם העתיקות נכבשו תחת מכבשו של אוגד המקורות ורחושו מתחת לפני השטח. בו בזמן, האסופה המאוגדת דרשה מקוראיה יצירתיות פרשנית וקיבוע פרקטיקות הרמנויטיות כדי להתגבר על המתחים הפנימיים המובנים בה, וממילא מצב של אי מחויבות לאף אחת מן העמדות הקדומות באופן מלא. חילוץ המקורות

6. ברוך שורץ, "התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה", בתוך: ציפורה שלשיר (עורכת), **ספרות המקרא: מבואות ומחקרים** א, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשע"א, עמ' 177-199.

7. להמחשת גישות פרגמנטריות יותר בחקר המקרא כיום ראו ריינר אלברטס, "תהליך צמיחתה של התורה - גישות במחקר המודרני", **בית מקרא**, נה/ב (תש"ע), עמ' 5-38.

השונים מצביע על המעמד הבית-מדרשי של האסופה המקראית. הוא גם מאפשר לזהות את מוסד ה'מחלוקת' כסטרוקטורה יהודית מסורתית מקדמת דנא.⁸

המקור שאתייחס אליו נקרא במחקר 'המקור הכוהני'; מאחר שהנרטיב שלו מוליך אל הקמת המשכן כנקודת שיא בקיום האנושי, והחוקה הכלולה בו ממוקדת בפרקטיקות פולחניות שונות הקשורות למעמד הכהונה. זהו המקור המפותח ביותר והמשוכלל ביותר מבחינת לכידות המארג הפנימי שלו, וניתן לראות בו מימוש אולטימטיבי של התפיסה הרדוקטיבית המסורתית.

הדוגמאות לכך רבות. אפתח בהקבלה שבין סיפור בריאת העולם הכוהני לסיפור יצירת המשכן. ההקבלה מלמדת על הטרמת הסיפור הראשון את הסיפור האחרון. קווי ההקבלה רבים: בריאת העולם בשישה ימים ומנוחה בשביעי אל מול שישה ימים שבהם משה מחכה להיכנס לענן, אליו הוא נכנס ביום השביעי; השימוש במנוח המיוחד 'מלאכה' לתיאור מעשה האל בבריאה ולתיאור היצירה האנושית במשכן; האל הרואה ומברך את הבריאה מול משה הרואה את המלאכה שנעשתה במשכן ומברך את העם; כן שימוש כפול בפועל כל"ה ביחס למלאכת היצירה, פעם אחת באופן פסיבי ("וַיִּכְּלוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ" || "וַתְּכַל כָּל עֲבֹדַת מִשְׁכַּן אֱהֵל מוֹעֵד") ופעם אחת באופן אקטיבי ("וַיִּכַּל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ" || "וַיִּכַּל מֹשֶׁה

8. על קריאה 'יהודית' מסוג זה בטקסט המקראי ראו Benjamin D. Sommer, *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*, New Haven: Yale University Press, 2015, pp. 209-240.

את המְלָאכָה"); ולבסוף, הריטואל שסיפור הבריאה מוליך אליו ומצדיק אותו – חובת המנוחה ביום השבת – חותם את הציוויים על הקמת המשכן תוך אזכור מפורש לסיפור הבריאה.⁹

כך קיבל המשכן את מעמדו הספרותי כמרכז הבריאה וכתכליתה. אם חז"ל דורשים על קבלת התורה, את דברי הנביא "אם לא בריתי יומם וְלַיְלָה חֻקֹת שָׁמַיִם וְאָרֶץ לֹא שָׁמַתִּי" (ירמיה ל"ג, כה) כמכוונים לבריתו של האל עם דוד ועם הכהנים (ראו פסוקים כ-כב שם), הרי הערך שמקדם המקור הכהני כתכלית הבריאה, "חֻקֹת שָׁמַיִם וְאָרֶץ", הוא הברית עם הכהנים ותפקידם הפולחני¹⁰ – הקורבנות המובאים למשכן מקבלים מעמד של משמרי הסדר הקוסמי ומייצגיו.

הלכידות של המקור הכהני באה לידי ביטוי לא רק בסיפור הבריאה אלא גם בהמשך הנרטיב. כך, המקור מתייחס לחיות הטהורות ואלו שאינן טהורות כבר בסיפור המבול, אף שעל פי החוט הסיפורי הזה נח לא היה אמור, ולמעשה לא יכול, להקריב דבר בסוף המבול, שכן הן החיות הטהורות והן החיות שאינן טהורות נכנסו לתיבה בזוגות על פי המקור הכהני, באופן שאינו מאפשר להשתמש בהן כקורבן. המקור הכהני תולה את הופעת מושג הקורבן בישראל ובעולם בהקמתו של המשכן ובגילוי שם האל – דבר שאפשר לעובדו באמצעות קורבנות.

9. מרדכי מרטין בובר, דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ז, עמ' 53-54.

10. חוקרים עמדו על כך שהמקור מספר על כריתת בריתות של האל עם גורמים אנושיים שונים במעגלים הולכים ומצטמצמים לאורכו: נוח (כלל האנושות שלאחר המבול) - אברהם (ישראל ובני אברהם נוספים) - פינחס (כהנים מייחוס מסוים בלבד). הם מדגישים כי הברית האחרונה היא שישו של מקור זה. יש המוסיפים לפניה גם את ברית השבת (ראו שמות ל"א, יב-יז), המופיעה בין הברית עם אברהם לברית עם פינחס. השבת נמסרת לבני ישראל לבדם, ומשמשת כ'אות' - וממילא סימן שיש עליו גם ברית - ראו אלכסנדר רופא, מבוא לספרות המקרא, ירושלים: כרמל, תשס"ג, עמ' 43-42.

אזכור החלוקה בין החיות הטהורות ובין אלו שאינן טהורות כבר בתקופת המבול, מגלה כי הקטגוריות המשמשות בחלק החוקי של המקור תקפות גם בתקופה שבה לא היה להן עדיין יישום בפועל.¹¹

המשכן, במקור הכוהני, אינו נתפס כמרכז העולם, אלא כסמל ספרותי. החברה כולה מתארגנת סביב המשכן, מבחינה מרחבית ו חברתית כאחת. ראשית, המשכן נמצא מבחינה פיזית- גיאוגרפית בלב מחנה ישראל, סביבו חונים הלווים ומסביב להם בני ישראל. זהו ביטוי מובהק לתפיסתו של חוקר הדתות, מירצ'ה אליאדה, את המקום הקדוש כמרכז דתי שסביבו מעגלים פוחתים והולכים של קדושה, שעל פיהם מתארגנת הקהילה (תפיסות שונות של המקום הקדוש קיימות גם במחקר האנתרופולוגי ומקבלות ביטוי במקומות אחרים בתורה).¹² ההיררכיה החברתית המוצגת במקור הכוהני מציבה את הכוהן הגדול בראש – כזה שחטאיו משפיעים על העם כולו – ורק מתחתיו, אחרי העדה בכללותה, נמצא הנשיא, הקרוב יותר אל האדם הפשוט מאשר אל הכוהן הגדול.¹³

ההנחיות הפולחניות שנמסרות למשה במשכן הן בעלות שפה פנימית ונושאות אופי למדני מובהק. אבני הבניין של כלל מערכת הקורבנות המסועפת מתחלקות לקבוצות בינריות: בקר וצאן, בתוך קבוצת הצאן עיזים וכבשים, ובתוך כל אחת מהקבוצות הללו חיה צעירה וחיה בוגרת. העופות המוקרבים

11. Jacob Milgrom, "Two Biblical Hebrew Priestly Terms: sheqets and tame", *Maarav* 8 (1991), pp. 107-116.

12. Israel Knohl, "Two Aspects of the 'Tent of Meeting'", in: Mordechai Cogan, Barry L. Eichler, and Jeffrey H. Tigay (eds.) *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake, Ind : Eisenbrauns, 1997, pp. 73-79.

13. ויקרא פרק ד.

מתחלקים לתורים או לבני-יונה (=יונים). בדיוק כמו בלימוד שפה טבעית, הקבוצות משתלבות זו עם זו בשלל דרכים, תקניות או שאינן תקניות, שהקורא אמור להפנים וליישם.¹⁴ הנרטיב הכוהני מספר על כאלו שהפנימו היטב את המערכת, ועל כן הצליחו ליישם אותה בסיטואציות חריגות באופן מוצלח, ולעומתם כאלו ששגו בלימודם וסופם היה טרגי. הפנמת השפה הריטואלית והיכולת להשתמש בה כראוי הן המפתח לחיים הטובים.¹⁵

בחוקה הכוהנית מודגשת מרכזיותם של המשכן ושל הכוהנים המשרתים בו בשמירה על הסדר הטוב. המשכן נועד לאפשר לאל לשכון בתוך בני ישראל גם "בְּתוֹךְ טְמֵאתָם" (ויקרא ט"ז, טז). לצורך כך, פעם בשנה, יש לנקות את המשכן מכל הטומאות שדבקו בו ולשלח אותן לעזאזל, במהלך ריטואל יום הכיפורים (ויקרא ט"ז). מכאן משתמע כי פגיעה בעבודת המשכן תגרום לאל להפסיק ולשכון בו, וממילא כל הבטחות השפע והפריון, הנלוות לנוכחותו של האל במשכן, תיפסקנה.¹⁶ לאחר תיאור ריטואל זה עובר המחוקק הכוהני לדרישה כי השחיטה תתבצע במשכן בלבד. הדבר מונע כל אפשרות לקיים ריטואל ללא הפיקוח הכוהני וללא ההקפדה על השפה הריטואלית הכוהנית, זו המתיימרת להיות מחייבת וחובקת-כול:

אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחֹט שׂוֹר אוֹ כֶּשֶׁב אוֹ עֹז
בַּמִּחֲנֶה, אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחֹט מִחוּץ לַמִּחֲנֶה, וְאֵל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא
הֵבִיאוּ לְהַקְרִיב קֶרְבָּן לַה' לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה' -

¹⁴ Naphtali S. Meshel, *The "Grammar" of Sacrifice: A Generativist Study of the Israelite Sacrificial System in the Priestly Writings with A 'Grammar' of* Σ, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 29-62.

¹⁵ Liane M. Feldman, *The Story of Sacrifice: Ritual and Narrative in the Priestly Source* (FAT 141), Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, pp. 67-108.

¹⁶ Jacob Milgrom, "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray'", *Revue Biblique* 83 (1976), pp. 390-399.

דָּם יִחַשֵׁב לְאִישׁ הַהוּא, דָּם שָׁפַר! וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא
מִקְרָב עִמּוֹ.

לִמְעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זְבַחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זִבְחִים
עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה, וְהֵבִיֵּאם לְה' אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַפֶּהֶן.¹⁷
(ויקרא י"ז, ג-ה)

מגבלות הפולחן

מפתיע לגלות כי דווקא המקור הכוהני, ההוליסטי והמקיף, הלכיד והרדוקטיבי, חושף במקומות מסוימים שבירה של המערכת הזו, החובקת-כול לכאורה. כך, שילוח העוונות לעזאזל ביום הכיפורים, למרות היותו חלק אינטגרלי מן הריטואל, מתבצע מחוץ למשכן, ואף מחוץ למחנה.

ניתן לתרץ את העניין בעובדה כי הציווי של שילוח השעיר למדבר מכתוב את קיום הפולחן מחוץ לגבולות המשכן. אלא שגורמים נוספים שאותם יש להרחיק מן המשכן, כמו דשן הקורבנות, מורחקים תמיד על ידי כוהן (ויקרא ו', ג-ד), כחלק מתפקידו הפולחני. גם כאן אפשר היה לדרוש ששילוח השעיר ביום הכיפורים יתבצע על ידי כהן. אנו אכן מוצאים כי בימי בית שני היו כוהנים שביקשו להקפיד על כך: "...עשה הכהנים גדולים קבע ולא היו מניחים את ישראל להוליכו" (משנה יומא ו', ג [ד בכת"י קאופמן]). עם זאת, בפסוקים אין זכר לדרישה כזאת, וכל הנאמר על המשלח את השעיר במדבר הוא שמדובר ב"איש עתי"¹⁷.

17. ויקרא ט"ז, כא; וראו מייד לפני כן במשנה המצוטטת לעיל: "הכל כשרים להוליכו, אלא שעשה הכהנים גדולים קבע וכו'", וכן ראו עדותו של ר' יוסי המופיעה מייד לאחר מכן: "מעשה והוליכו עדשאלא מצפורין וישראל היה".

הגדרת האיש המשלח כ'עֵתִי' קשורה, אולי, לציווי המופיע בראשית הפרק: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן אַחִיךָ וְאֶל יֵבֵא בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לְפָרֹכֶת" (ויקרא ט"ז, ב). אהרן מנוע מלבוא בכל עת, אולם ישנה עת שבה אהרן מוזמן לבוא על פי כללים מסוימים – יום הכיפורים. כך, אולי, במקביל לפעולתו של אהרן, לצורך שילוח השעיר למדבה, ישנו אדם שיוחד דווקא לעת הזאת, האיש העתי. על פי פירוש זה, נראה שלא רק שהאיש הזה אינו חייב להיות כהן, אלא הוא אמור להיות דווקא אדם שתפקידו הפולחני מתמצה בעת הזו בלבד, כלומר איש ישראל. אנו מוצאים כאן שבירה ברורה ומכוונת של המערכת הפולחנית הרגילה. הרדוקציה, אם כך, איננה מוחלטת. ישנם יוצאי דופן שהשפה הריטואלית אינה מסוגלת לבאר ולהמשיג.

לפי דעות מסוימות במחקר, משמעות הכינוי 'עֵתִי' קשורה לשורש הערבי ענ"ת, המתייחס לקצה. מדובר באדם מקצה החברה, אולי פושע, איש שוליים, לימינלי, ששולחים איתו אל המדבר את השעיר עם העוונות.¹⁸ אם פירוש זה נכון, קשה לדמיין מישהו רחוק יותר מעולם הכהונה שהמקור הכוהני יכול היה להטיל עליו את התפקיד. המסקנה ביחס לשלמות המערכת הריטואלית נותרת אם כן בעינה – במקרה של פולחן יום הכיפורים, המערכת הרגילה אינה יכולה להמשיג את כל התופעות וההתרחשויות. משהו שונה קורה פה.

פולחן יום הכיפורים אינו מקרה בודד. ניתן למצוא שבירה של המערכת גם בריטואל הטהרה לאדם שנרפא מצרעתו, המתואר בויקרא י"ד.

ריטואל הטהרה מורכב משלושה שלבים:

השלב הראשון כולל טקס המתנהל מחוץ למחנה, ובו שוחטים ציפור אחת ומשתמשים בציפור אחרת (ובחומרים נוספים – עץ ארז, אזוב, שני תולעת) כדי להזות על המצורע שהבריא. אז משלחים את הציפור האחרת, החיה, על פני השדה (פסוקים ד-ז).

בשלב הביניים המצורע רשאי להיכנס למחנה, אם כי הוא נדרש להישאר מחוץ לאוהלו במשך שבעה ימים. עליו לגלח את כל שערו ולטהר את עצמו ואת בגדיו פעם אחת לפני השיבה אל המחנה, ופעם שנייה לאחר שבעת ימי ההמתנה (פסוקים ח-ט). השלב השלישי מורכב מטקס הכולל קורבנות מוכרים מן המערכת הפולחנית הכללית: אשם, חטאת, עולה ומנחה וכן שמן למשחה (אין זה שמן המשחה שבו משתמשים כדי למשווח את הכוהנים, אך הריטואל דומה) (פסוקים י-כ).

השלב הראשון הוא החריג. אין בו ולו אלמנט אחד מוכר. למשל, המונח 'צפור' המופיע כאן, אינו מופיע בשום מקום אחר בספרות הכוהנית, המורגלת במילה 'עוף'¹⁹. גם אם נבחר שלא לייחס משמעות להחלפת המושגים הזו, הרי יש לציין כי המילה 'עוף' אינה מורה על מין ספציפי במערכת הפולחן הכוהנית. הקטגוריות בעלות המשמעות הפולחנית נמצאות בסדר נמוך יותר, ומצביעות על עופות ספציפיים – תורים או בני יונה.²⁰ הפנייה אל קטגוריה מסדר גבוה יותר (כמו עוף או ציפור), וסימונה באמצעות מסמן חריג (ציפור), טעונים הסבר.

הציפורים מוגדרות "צִפְּרִים חַיֹּת" (פסוק ד) – הגדרה מפתיעה וברורה-מאליה, שכן לא יעלה על הדעת שיש לקחת

19. Peter Altmann, *Banned Birds: The Birds of Leviticus 11 and Deuteronomy 14* (Archaeology and the Bible 1), Tübingen: Mohr Siebeck GmbH and Co. KG, 2019, pp. 12-14.

20. Meshel, *Grammar*, p. 33

ציפורים מתות לצורך ביצוע הריטואל. נראה שיש כאן הטרמה להמשך, בו ציפור אחת נשחטת ואילו השנייה נשארת חיה: "וְיִטְבֵּל אוֹתָם וְאֵת הַצֶּפֶר הַחִיָּה בְדָם הַצֶּפֶר הַשְּׁחָטָה... וְהָזָה עַל הַמִּטְהָר מִן הַצֵּרְעָת שֶׁבַע פְּעָמִים" (פסוקים ו-ז). שוב, מדובר בתופעה חריגה, בה דם של בעל חיים שנשחט משמש להזאה באמצעות בעל חיים אחר, שהמקור שב ומדגיש שעודנו חי.

גם חומרים חריגים משמשים בפולחן שלפנינו. המערכת הכוהנית מבוססת על בעלי חיים ממשק החי ועל חומרים אורגניים מוגדרים – סולת, שמן ויין. בריטואל טהרת המצורע אנו מתוודעים ל "...עַץ אָרְז וְשֵׁנִי תוֹלְעַת וְאֹזֵב" (פסוק ד), כמו גם לשימוש ב"מִים חַיִּים" (פסוק ה), שאינם משמשים כמעט בשום ריטואל כוהני אחר (נציין כי גם חיות המים אינן משמשות במערכת הריטואלית הכוהנית, וגם לפולחן ניסוך המים הנזכר במשנה אין זכר במערכת הכוהנית שבתורה).

הבה נבחן גם מי הוא האדם הפועל בטקס הזה, המתנהל מחוץ למשכן. יסוד מושכל אצל הפרשנים, מאז מדרש התנאים, עבור בחכמי ימי הביניים ועד לחוקרים הביקורתיים של ימינו, הוא שהכוהן הוא המבצע את מרב הפעולות הריטואליות לצורך טיהור המצורע.²¹ אחת החוקרות אף ציינה כי המילה 'הכהן' מופיע בנושא המשפט בריטואל הטהרה של האדם שנרפא

21. ראו בספרי לפסוק א: "תלמד לומר 'זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו, והוא אל הכהן, תלמד שטמאתו וטהרתו בכהן; אין לי אלא טמאתו וטהרתו בכהן, מנין שחיטת צפריי והזית דם צפריי ותגלחתו בכהן? תלמד לומר 'תורת המצורע' - בכהן". ראו גם Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16* (Anchor Bible 3A), New York: Doubleday, 1991, p. 839.

מצרעת (פסוקים א-כ) ארבע-עשרה פעמים (בתוך עשרים פסוקים בלבד!), וכי בכך הטקסט מבקש להדגיש את חשיבות הענקת תפקיד מבצע הטקס לכהן.²²

עם זאת, אני סבור שניסוח הפסוקים מבקש להדגיש, כי לפחות בטקס שאינו מתנהל במשכן, מבצע הפעולות הריטואליות אינו כוהן. ניתוח תפוצת אזכורי הכוהן הנ"ל מתעלם מכך שהכוהן אינו מוזכר כלל בפסוקים ו-ז, שהם עיקר הטקס, וכי אזכורו קודם לכן מדגיש שהוא נוטל אחריות על קיום הטקס במובן כזה או אחר, אולם אינו נוטל בו חלק פעיל:

ב: זאת תהיה תורת המצִרֵעַ ביום טְהַרְתּוֹ:

והובא אֶל הַכֹּהֵן.

ג: וַיֵּצֵא הַכֹּהֵן אֶל מַחוּץ לַמִּחֲנֶה וַרְאֵה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נִגַע

הַצִּרְעַת מִן הַצִּרְוֹעַ.

ד: וַצִּוְהָ הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטְהַר שְׁתֵּי צִפְרִים חַיִּים טְהוֹרִים וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנֵי תוֹלְעֹת אֲזוּב.

ה: וַצִּוְהָ הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלֵי הָרֶשֶׁת עַל מֵי חַיִּים.

ו: אֵת הַצִּפּוֹר הַחַיָּה יִקַּח - אֶתְהָ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנֵי הַתּוֹלְעֹת וְאֶת הָאֲזוּב - וְטָבַל אוֹתָם וְאֶת הַצִּפּוֹר הַחַיָּה בְּדָם הַצִּפּוֹר הַשָּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים,

ז: וְהִזָּה עַל הַמִּטְהַר מִן הַצִּרְעַת שִׁבְעַת פְּעָמִים וְטָהַרוּ וְשָׁלַח אֶת הַצִּפּוֹר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה.

Isabel Cranz, *Atonement and Purification: Priestly and Assyro-Babylonian Perspectives on Sin and its Consequences (FAT II)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, pp. 128-129

הכוהן בודק את המצורע ורואה שהוא נרפא (פסוק ג). על הפעולה הבאה הוא מצווה, וממילא משתמע שהוא אינו מבצע אותה: "וְלָקַח לְמִטְהַר שְׁתֵּי צִפְרִים" (פסוק ד). יש לדייק בצורת הגוף-שלישי-יחיד, המופיע כאן, בנושא סתמי: "וְלָקַח" – הלוקח, יהא אשר יהא. ושוב הכוהן מצווה, ושוב משמע שהוא אינו מבצע הפעולה הבאה: "וְיִשְׁחַט אֶת הַצֹּפֹר הָאֶחָד אֶל כְּלֵי חָרֶשׁ עַל מִים חַיִּים" (פסוק ה): שוב, "וְיִשְׁחַט" – השוחט, יהא אשר יהא. מכיוון שפסוקים ו-ז, שבהם מתוארת לקיחת החומרים, טבילתם בדם והזאה על האדם שנרפא מן הצרעת וטיהורו,²³ שוב אינם מזכירים את הכהן, נראה שגם בהם צורת הגוף-שלישי-יחיד מתייחסת לאותו נושא סתמי שאינו כהן (או לפחות אינו בהכרח כוהן).

מדובר בחריגה דומה לזו שראינו בשעיר לעזאזל. מהפסוקים מתברר שהריטואל המתנהל מחוץ למשכן אינו פועל על פי הכללים הרגילים במערכת הכוהנית. קוראים מאוחרים ביקשו להכניס היגיון בריטואל החריג שמצאו לפנייהם, באמצעות החדרת הכוהן בכוח אל תוכו, בהתאם למערכת הריטואלית הכוהנית הכללית ובניגוד מוחלט לפסוקים עצמם.²⁴ זוהי חשיבה רדוקטיבית, הוליסטית, המניחה אחדות ולכידות של מערכת הכללים המוכרת – והיא בדיוק מה שהמקור הכוהני מבקש לנפץ כאן.

יתר על כן, ממנהג מאוחר של טקס השעיר לעזאזל, המתועד בספרות התנאים, עולה כי היו שביקשו להפוך אותו לדומה עד כמה שאפשר לטקס טיהור המצורע. מתוך רצון לראות טקסים אלו כחלק ממערכת פולחנית המקבילה למערכת הפולחן

23. התמונה מורכבת יותר, מכיוון שבריטואל טהרת הבית שנרפא מצרעת ברור שהכהן הוא מבצע הפעולות הריטואליות, אך לא אעסוק בכך כאן.

24. כפי שראינו (בספרי המובא בהערה 21), יש שאפילו את שחיטת הציפורים שבפסוק ה מטילים על הכהן, אף על פי שהוא המצווה על פעולה זו.

המתנהלה במשכן, הוסיפו לשעיר לעזאזל אלמנט של שני תולעת: "קשר לשון שלזהורית בראש השעיר המשתלח" (משנה יומא ד', ב).²⁵ אולם בפסוקים אין לכך זכר. הפסוקים אינם מבקשים ליצור כאן מערכת ריטואלית, לדבר ב'שפה' ברורה ומוגדרת. אדרבה: הפסוקים באים לשובור את השפה הריטואלית, לטעון שהריטואל מוגבל, ושהמומחים לריטואל, הכוהנים, אינם יכולים לספק פתרון בכל סיטואציה.

ישנן עדויות נוספות לשבירת המערכת שלא כאן המקום לפורטן. אך אני סבור שדי בדוגמאות הנ"ל כדי להבהיר את הנקודה המרכזית – המקור הכוהני, ההוליסטי והרדוקטיבי ביותר מבין המקורות, היוצר שפה ריטואלית מושלמת ומקיפה, בזו ש(כמעט) הכול יכול להיות מומשג ומוגדר דרכה, גם הוא מכיר במגבלותיה של שפה זו. הוא מורה כי בסיטואציות מסוימות אין טעם לנסות לדבר בשפה הזאת, שכן לא כל התופעות יכולות להיות מוגדרות באמצעותה.²⁶

אם כן, לפחות אחד הענפים הקדומים של המסורת היהודית, המקור הכוהני, מכיר בחשיבות הרדוקטיביות, ויחד עם זאת מכיר גם בכך שהיא לא תמיד עובדת. המקור הכוהני הוא אחד ממבשרי 'ביקורת המסורתיות' – במובן שעל פיו הגדיר ישעיהו ברלין את המסורת – כמקבילה לנאורות מבחינת עקרונות ההכללה והלכידות שהיא משקפת. המקור הכוהני עושה זאת דווקא באמצעות הריטואל – בו הוא מנכיח לקורא את השקפת עולמו, ודרכו הוא גם מבהיר את מגבלותיה של מערכת הריטואלים.

25. לזיהוי לשון של זהורית כבד צבוע בשני תולעת ראו יהודה פליקס, "האלון ומוצריו בספרותנו העתיקה", סיני, לח (תשי"ח), עמ' צד-צה.

26. ייחוס הריטואלים הללו למקור הכוהני הוא ודאי. למרות כל החריגות שצוינו, עדיין הסגנון, ההקשר, תחומי העניין והמיקום בתוך התורה מעידים על השייכות הנמורה של הטקסטים הללו לרצף שיוצרת התעודה הכוהנית בתורה.

ההכרה בכך מאפשרת, אולי גם היום, להכיר בקיומן של מערכות נורמטיביות מקבילות, ובאי-יכולתה של שפה מושגית, המשמשת מערכת אחת כזאת, להקיף את כל היבטי החיים. מחד גיסא, הדברים אמורים כנגד ניסיונות ליישם כללים הלכתיים על כל תחומי החיים. מאידך גיסא, גם ההתנגדות, בשם המוסר, לכל נורמה הלכתית שאיננה מתיישבת עם תפיסות עכשוויות, מקיימת אותה רדוקציה בעייתית. בנקודות מסוימות, ייתכן שיש לשקול חריגה מן המערכת הרדוקטיבית הכללית שאדם או חזו בה, בדיוק כמו שעשו מחברי המקור הכוהני בריטואלים שמחוץ למשכן.

הריטואל והאינדיבידואל

ייתכן לחלץ עיקרון נוסף מהמשכו של טקס טיהור המצורע. לאחר טקס הציפורים, המצורע נדרש לבצע עוד שתי פעולות, בהפרש של שבעה ימים זו מזו:

פסוק ח	פסוק ט
	וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי
	וַיִּגְלַח אֶת כָּל שְׁעָרוֹ אֶת רֵאשׁוֹ וְאֶת וְקָנוֹ וְאֶת גְּבַת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׁעָרוֹ וַיִּגְלַח
וְכִבֶּס הַמִּטְהָר אֶת בְּגָדָיו	וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו
וַיִּגְלַח אֶת כָּל שְׁעָרוֹ	
וְרָחַץ בַּמַּיִם	וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם
וְטָהַר	וְטָהַר
וְאַחַר יְבוֹא אֶל הַמִּתְחַנֵּה	
וַיֵּשֶׁב מִחוּץ לְאֹהֶלוֹ שִׁבְעַת יָמִים	

פסוק ח ממשיך לחרוג מן המערכת הריטואלית המקובלת. כאן אבחן חריגה אחת – ההפרדה בין כיבוס הבגדים לרחיצה במים. שתי הפעולות הללו מופיעות כשהן צמודות במקומות רבים בספרות הכהנית,²⁷ ביניהם גם בפסוק ט בפרק שלפנינו, אך לא בפסוק ח.

נראה לי, כי סדר הפעולות בפסוק ח מבוסס על ניגוד לתיאור בפרק י"ג של מצב המצורע לפני שנרפא מצרעתו:

ויקרא י"ג, מה	ויקרא י"ד, ח
וְהִצְרֹעַ אֲשֶׁר בּוֹ הִנָּעַ	
בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרָמִים	וְכִבֵּס הַמִּטְהַר אֶת בְּגָדָיו
וְרֵאשׁוֹ יִהְיֶה פְרוּעַ	וְגִלַּח אֶת כָּל שְׁעָרוֹ
וְעַל שָׂפָם יַעֲטָה	וְרָחַץ בַּמִּים
וְטָמֵא (טָמֵא יִקְרָא)	וְטָהַר

נראה כי המחוקק היה רגיש במיוחד למצבו של המצורע לפני שנרפא, וכתב את ריטואל ההיטהרות כניגודו של מצב זה. כנגד הבגדים הפרומים, כנראה סט הביגוד היחיד שהמצורע השתמש בו בימי נידויו, עליו עתה לכבס את הבגדים לקראת הכנתם לתפירה מחודשת ולהופעה הגיינית יותר בתוך המחנה. השיער שהונח לו לגדול פרא, יגולח. וכנגד עטיית הבגד עד מעל לשפם, מהבושה בחשיפת העור המנוגע, עתה עליו לרחוץ ערום וחשוף עד שהבגדים שכובסו יתייבשו.

27. ראו ויקרא ט"ו, ח-ה, י-יא, יג, כא-כב, כז; ט"ז, כו, כח; י"ז, טו-טז; במדבר י"ט, ח-ז, יט.

ראיית האינדיבידואל, היא עצמה חריגה במסגרת המקור הכוהני. הקורבנות, למשל, יכולים להקיף טווח של אירועים ומניעים להבאתם, אך עם זאת המחוקק נמנע מלהחיל עליהם חוקים אינדיבידואליים. החטאת מגיעה בעוון של חטאים, אולם בסופו של דבר הפעולות הכרוכות בריטואל הקרבת החטאת הן אותן הפעולות, בלא התחשבות במצבו הקיומי של החוטא המקריב.

בויקרא י"ד, ח, לעומת זאת, מתגלה בפנינו הריטואליסט המשורר. הוא רגיל בכל מקום למזג סדרה של שונות אל מתחת לקטגוריה אחת בסיסית, וכך גם יעשה מייד בפסוק ט כאשר יצמיד את הכיבוס לרחה, כבכל מקום אחר. עם זאת, בפסוק ח הפעולות הריטואליות הפכו להיות חלק מסיפורו האישי של האינדיבידואל.

ייתכן שעלינו ללמוד מכך כי עם כל ההכללות והגדרים ההלכתיים שאותם קובע הריטואל, על פי סט קבוע של כללים 'מגבוה', לעיתים מותר ורצוי להתאים את הריטואל אל האינדיבידואל, ולא להפך. לעיתים עדיף שהפוסק יהיה גם 'משורר' הרגיש למקרה הניצב בפניו, ולא רק מומחה 'מדעי' לאפיון הכלל ההלכתי הטרנסצנדנטי.²⁸

28. הקורא מוזמן לחזור להערה 2 כדי לראות חלק מן הביקורת על ההכללות הנאורות כשהן מגיעות לחקר האדם. ג'מבטיסטה ויקו בספרו **המדע החדש** הנזכר שם מבקש להראות כיצד כדי לרדת אל חקר האדם יש צורך במשוררים ולא במדענים. "ביקורת המסורתיות" שבמקור הכוהני, על פי ההגדרה שהצעתי לעיל, מבוססת על אותו העיקרון: במקרים מסוימים יש להעדיף את האינדיבידואל על פני הריטואל - וזאת גם אם זמן קצר בלבד לאחר מכן (כמתואר בפסוק ט) הריטואל יחזור לעליונותו העקרונית.